نقد مجاهد دین بر مقاله ای به عنوان:

بررسی و نقد کتاب

«التوسّل بالصالحین، بین المجیزین و المانعین»

اثر عبدالفتاح بن صالح قدیش الیافعي

تهیه و نشر: مجاهد دین

عنوان کتاب:	نقد مجاهد دین بر مقاله‌ای به عنوان بررسی و نقد کتاب التوسل بالصالحین بین المجیزین والمانعین اثر عبدالفتاح بن صالح قدیش الیافعی
عنوان فرعی	پاسخ به شبهات حول کتاب توسل به صالحان بین جوازدهندگان و منع کنندگان
نویسنده:	مجاهد دین
موضوع:	توسل، توحید، شرک
نوبت انتشار:	اول (دیجیتال)
تاریخ انتشار:	۱۵ دی ۱۳۹۹ ه. ش - ۲۰ جمادی الأولی ۱٤٤۲ ه. ق
منبع:	www.mojahed-din.blogspot.com

این کتاب از سایت مجاهد دین دانلود شده است

www.mojahed-din.blogspot.com

نقد مجاهد دین بر مقاله‌ای به عنوان:

«بررسی و نقد کتاب التوسل بالصالحین بین المجیزین والمانعین اثر عبدالفتاح بن صالح قدیش الیافعی»

نویسنده:

مجاهد دین

۱۳۹۹/۱۰/۱۵

فهرست مطالب

فهرست مطالب .... أ

مقدمهٔ مترجم ۱

نقد ۱ .... ۳

نقد ۲ .... ۳

نقد ۳ .... ۶

نقد ۴ .... ۷

نقد ۵ .... ۱۲

نقد ۶ .... ۱۳

نقد ۷ .... ۱۷

نقد ۸ .... ۱۸

نقد ۹ .... ۲۱

نقد ۱۰ .... ۲۲

نقد ۱۱ .... ۲۶

نقد ۱۲ .... ۲۹

نقد ۱۳ .... ۳۰

نقد ۱۴ .... ۳۲

نقد ۱۵ .... ۳۴

نقد ۱۶ .... ۳۴

نقد ۱۷ ....۴۳
نقد ۱۸ ....۴۵
نقد ۱۹ .... ۵۳
نقد ۲۰ ....۵۶
نقد ۲۱ .... ۵۸
نقد ۲۲ ....۶۳
نقد ۲۳ ....۶۴
نقد ۲۴ ....۶۵
نقد ۲۵ ....۶۶

مقدمۀ نویسنده

بسم الله والحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله و على آله وصحبه ومن والاه، اللهم أرنا الحق حقا وأرزقنا اتباعه وأرنا الباطل باطلا وأرزقنا اجتنابه. اما بعد:

خداوند متعال فرموده است: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ﴾ [النحل: ٣٦]

«یقیناً ما در (میان) هر امت پیامبری را فرستادیم که: الله یکتا را بپرستید، و از طاغوت اجتناب کنید».

و خداوند متعال به پیامبرش می‌فرماید: ﴿وَلَقَدْ أُوحِيَ إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ ﴿٦٥﴾﴾ [الزمر: ٦٥]

«و به راستی که به تو و به کسانی‌که پیش از تو بودند، وحی شد که اگر شرک آوری، یقیناً اعمالت (تباه و نابود می‌شود، و از زیان‌کاران خواهی بود».

و می‌فرماید: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدِ افْتَرَى إِثْمًا عَظِيمًا ﴿٤٨﴾﴾ [النساء: ٤٨]

«بی‌گمان الله این را که به او شرک آورده شود، نمی‌بخشد، و غیر از آن را برای هر کس بخواهد می‌بخشد، و هر کس که به الله شرک ورزد، یقیناً گناهی بزرگ بر بافته است».

و توحید و یکتاپرستی اصلی است که تعریف شرعی آن و حدود و مرزهای آن در قرآن و سنت آمده است و به مانند هر موضوع دیگری در آن افراط و تفریط بوجود آمده است، و در طول تاریخ، کسانی مانند فرقۀ خوارج بوده‌اند که در تحریر ماهیت توحید دچار افراط و انحراف شده‌اند و چیزی که شرک و عبادت غیر الله متعال نبوده است را شرک و عبادت غیر الله متعال شمرده‌اند و فاعلش را تکفیر کرده و مشرک دانسته و جان و مالش را حلال کرده‌اند. و امروزه نیز پیروان افکار خوارج در رنگ و لباس‌های جدید بخاطر انحرافشان از حقیقت توحید، مناط‌هایی برای شرکی و توحیدی بودن افعال گذاشته‌اند که خداوند دلیلی برای آن نازل نکرده است. و موضوع توسل به مردگان و درخواست کردن از آنان در صورتی که دقیقا مانند توسل به زندگان و درخواست کردن از آنان باشد، موضوعی است که خوارج معاصر در آن دچار خطا و انحراف شده و آن را مطلقا شرک می‌دانند، و تفصیل خطای آنها در کتاب‌های دیگر انجام شده است و خوانندگان می‌توانند به آن کتاب‌ها نیز مراجعه کنند، و موضوع این مقاله

دربارهٔ نقدی است که سایت الدرر السنیهٔ وهابی، بر کتاب التوسل بالصالحین بین المجیزین والمانعین اثر شیخ عبدالفتاح الیافعی نوشته است. و کانالی تلگرامی موسوم به: «تطهیر الإعتقاد»، که در اصل متخصص در تخریب اعتقادات مسلمانان است، آن مقاله را به فارسی ترجمه کرده است. و ناقد در این نوشته‌اش ایرادهایی بر کتاب شیخ الیافعی گرفته که هیچ ارزش و حجیتی ندارد و بلکه آ کنده از دورغ و تلبیس و ادعاهای بی‌اساس و تقطیع کلام نویسنده است و در واقع ایرادهای بنی اسرائیلی بر کتاب گرفته است و نقدها و ایرادهایش چنان سست و بی‌ارزش هستند که هیچ چیزی از کتاب نویسنده نکاسته است و حتی نتوانسته است که یکی از استدلال‌های نویسنده را نیز به درستی عرض و نقد کند. و از خوانندگان محترم تقاضا می‌کنم که هم اصل کتاب شیخ الیافعی را که این حقیر به فارسی ترجمه کرده‌ام، و هم نقدی که سایت الدرر السنیة بر آن نوشته است و هم نقد من بر نقد سایت الدرر السنیة را با دقت بخواند تا حقیقت برایش آشکار شود. از خداوند متعال می‌خواهم که بوسیلهٔ این نوشته، کجی‌ها و انحرافات در فهم توحید را راست گرداند و در آن برکت اندازد و آن را خالصانه در ترازوی اعمال حسنهٔمان بپذیرد.

نقد ۱

ناقد در صفحهٔ ۲ می‌گوید: «عنوان کتاب با محتوایش موافقت ندارد؛ چرا که عنوان کتاب (توسل به صالحان بین موافقان و مخالفان) است ولي در واقع جمع و بیان نظریات موافقان است که در مقابل فقط به وجود مخالفان نیز اشاره کرده است!».

می‌گویم: این ادعا دروغی آشکار بر نویسنده است، چراکه نویسنده در مبحث دوم فرع اول از صفحه ۲۴۵ تا ۲۶۲ اقوال منع کنندگان را آورده است و در فرع دوم از صفحه ۲۶۳ تا انتهای کتاب نیز دلایل منع کنندگان را آورده است. و این با {فقط به وجود مخالفان نیز اشاره کرده است} قابل جمع نیست. و بقیهٔ نقدهای ناقد نیز به همین شکل بصورت احساسی و دروغ باقی است. چنانکه در ادامه خواهید دید.

نقد ۲

در صفحهٔ ۲ می‌گوید: «در این کتاب بررسي علمي و موازنه و مقارنه ادله که بین علما رایج و متداول است، مشاهده نمي‌شود. مثلا خواننده سخني از بیان درجه ادله از حیث قوت و ضعف، صحت آثار مورد استناد و ضعفشان، درستي استنباط و استخراج احکام و ... نمي‌بینند».

و به مشابه آن در صفحه ۳۹ گفته است: «هیچ نوع استنباطي را نیز که مورد نظرش بوده استخراج ننموده و برای تمام این دلایل مختلطش هیچ نقاش علمي را بیان نکرده است».

می‌گویم:

اولا: خود ناقد در صفحهٔ ۲۲ می‌گوید: «وی احادیثي را نقل مي کند که خود او حکم ضعف و بي اساس و حتي موضوع و دروغ بودن آنها را نقل کرده است». پس این ادعای ناقد که گفته است: خواننده سخنی از بیان صحت آثار مورد استناد و ضعفشان **نمی‌بیند**، دروغ از آب درآمد، و دروغگو نیز کم حافظه است چون موقعی که به وسطهای مقاله‌اش رسیده است آنچه در ابتدا گفته بود را فراموش کرده است! و این سلسله دروغهای ناقد تا انتهای نوشته‌اش ادامه دارد.

دوما: ادعای دروغ دیگر ناقد این است که گفته است: بررسی علمی و موازنه و مقارنه ادله، و درستی استنباط و استخراج احکام، و نقاش علمی برای دلایلش دیده نمی‌شود. و این ادعایش نیز از این جهت دروغی بی‌اساس است که نویسندهٔ کتاب التوسل بالصالحین، اقوال جمهور علمایی که این امت بر امامت و علم آنان اتفاق نظر دارند را نقل کرده است (نه اقوال انسان‌های عامی و ناشناسی که سخن

آنان برای خوانندگان -حال چه موافق و چه مخالف- ارزشی نداشته باشد)، و در این اقوال، گویندگانشان که از علما و امامان مورد اتفاق امت اسلامی هستند، با استناد به قرآن و احادیث، احکام مربوط به توسل را استنباط و استخراج کرده‌اند (نه با استناد به هوای نفسشان). و نویسنده رأی جمهور را بخاطر ادلۀ قوی و جامع و مانع آنان ترجیح داده است و ادلۀ مخالفان را نیز مناقشه کرده است و خطاها و لوازم فاسد دیدگاه آنان را بیان کرده است، چنانکه در جاهای مختلف کتاب ادله و استنباط مخالفان را با عبارت «فإن قيل = اگر گفته شود» و یا «فإن قال قائل = اگر کسی بگوید» نقل می‌کند و سپس با عبارت «قيل = گفته شده» به آن جواب می‌دهد.

برای مثال در صفحۀ ۱۴۹[1] گفته است: «**پس اگر گفته شود که:** چنین چیزی مختص به زمان حیات پیامبر صلی الله علیه وآله وسلم است. **گفته شده که:...**».

و یا در صفحۀ ۵۲ گفته است: «**اگر گفته شود:** این مربوط به زمان حیات پیامبر صلی الله علیه وآله وسلم است و منظور از آن، دعا کردن پیامبر برای باریدن باران است. **گفته شده:** ...

پس اگر گفته شود: اگر توسّل به پیامبر صلی الله علیه وآله وسلم (بعد از وفاتش) جایز می‌بود، پس چرا عمر به جای توسّل به پیامبر، به عمویش العباس رضی الله عنه توسّل کرد؟ **گفته شده:...**».

یا در صفحۀ ۱۰۲ گفته است: «**اگر گفته شود** که مراد از ارباب همان شرک در الوهیت (عبودیت) است. **گفته شده...**».

و در صفحۀ ۱۱۵ گفته است: «**پس اگر گفته شود:** مراد از عبادت، این است که دوست‌داشتن و فروتنی و خضوع و طاعت کردنش را به حد غایت و درجۀ نهایی برساند. **گفته شده:...**».

و در صفحۀ ۱۲۷ گفته است: «**پس اگر کسی بگوید:** این مواردی که آمد جزو چیزهایی هستند که بطور عادی انجام می‌شوند و می‌توان آنها را از غیر الله درخواست کرد، اما چیزهای خارق العاده را نباید جز از الله متعال درخواست کرد. **گفته شده...**».

و در صفحۀ ۱۲۹ گفته است: «**اگر گفته شود:** پس بنابر این ضابطی که گفتید، برای اینکه خواندن نماز برای غیر خدا، شرک محسوب شود، پس باید صاحبش آن را به قصد عبادت برای غیر خدا بخواند! در حالی که چنین چیزی باطل است و خواندن نماز برای غیر خدا در هر حال شرک است. **در جواب آن گفته شده...**».

چنانکه مشاهده می‌کنید، نویسنده استنباط و ادلۀ مخالفان را در جاهای مختلف کتاب ذکر کرده و سپس دلایلشان را مناقشۀ علمی کرده و استنباط آنها از ادلۀشان را به چالش کشیده است.

۱- آدرس صفحات از نسخۀ عربی کتاب می‌باشد، نه از نسخۀ ترجمه شده.

و یا برای مثال در {**مبحث اول، فرع اول: دلایل جمهور مبنی بر مشروعیت توسل**}، بعد از آوردن دلایل جمهور، احکام استنباط و استخراج شده از آن دلایل، و اقوال علما دربارۀ صحت و ضعف آن آثار را بیان می‌کند، یعنی همان چیزی که ناقد ادعا کرده بود که نویسنده آن را انجام نداده است!

مثلا هنگام صحبت دربارۀ حدیث عثمان بن حنیف رضی الله عنه، ابتدا صحیح دانستن این حدیث توسط علما را ذکر کرده و می‌گوید: {ابن خزیمه (۲۲۵/۲) آن را صحیح دانسته و الترمذی می‌گوید: حسن صحیح است و الحاکم در المستدرک (۴۵۸/۱) می‌گوید: این حدیث بر شرط شیخین (البخاری و مسلم) صحیح است. و می‌گوید: الطبرانی در معجم الصغیر بعد از ذکر طرق این روایت می‌گوید که این حدیث صحیح است»}.

سپس احکام استنباط شده از آن حدیث را بر زبان المبرد النحوی اللغوی (متوفی ۲۸۵هـ) بیان می‌دارد و می‌گوید: {«وهذا حديث **نذكره ليتبعه ذكره عليه السلام، ويعوذ به عائذ، ويأتم به مؤتم**: حدثني الرياشي العباس بن الفرج قال: أخبرنا أحمد بن شبيب قال: أخبرنا أبي عن روح بن القاسم عن أبي جعفر الخطي المدني عن أبي أمامة بن سهل ابن حنيف عن عمه عثمان بن حنيف أن رجلاً كان يختلف إلى عثمان بن عفان رحمة الله عليه في حاجة له...».

ترجمه: «و این حدیث را نیز ذکر می‌کنم تا پیامبر صلی الله علیه وآله وسلم را به یاد آورد و پناه گیرنده به او پناه بگیرد و قصد و اقتدا کننده قصد او را کرده و به او رو نماید. الریاشی العباس بن الفرج برایم تعریف کرد گفت: احمد بن شبیب به ما خبر داد گفت، پدرم از روح بن القاسم از ابو جعفر الخطی المدنی از ابو امامه بن سهل بن حنیف از عمویش عثمان بن حنیف از مردی خبر داد که نزد عثمان بن عفان رحمة الله علیه بخاطر حاجتی که از او درخواست داشت رفت و آمد می‌کرد...» و حدیث را تا انتها روایت می‌کند»}.

و یا دربارۀ حدیث انس رضی الله عنه که کتاب «الدعاء» از الطبرانی (۵۹۷/۱) آمده است، نیز به همین شکل عمل کرده و اقوال علما در بیان صحت و ضعف اثر و احکام استنباط شده از آن را آورده است. و گفته است: {ابن عبد البر در الاستذکار (۴۳۲/۲) می‌گوید: {«فَقَدْ رُوِيَ عَنْ أَنَسٍ مِنْ وُجُوهٍ كَثِيرَةٍ بِمَعَانٍ مُتَفَاوِتَةٍ حِسَانٍ قَدْ ذَكَرْنَا بَعْضَهَا فِي التَّمْهِيدِ».

ترجمه: «این ماجرا از وجوه بسیاری و با معانی متفاوت و (إسناد) نیکویی از انس بن مالک روایت شده که بعضی از آنها را در التمهید ذکر کرده‌ایم».

و در فتح الباری (۴۹۵/۲) آمده است: «وَإِسْنَادُ حَدِيثِ أَنَسٍ وَإِنْ كَانَ فِيهِ ضَعْفٌ لَكِنَّهُ يَصْلُحُ لِلْمُتَابَعَةِ وَقَدْ ذَكَرَهُ بن هِشَامٍ فِي زَوَائِدِهِ فِي السِّيرَةِ تَعْلِيقًا عَمَّنْ يَثِقُ بِهِ».

ترجمه: «اگرچه در إسناد حدیث انس بن مالک ضعفی وجود دارد اما برای متابعت درست می‌باشد و ابن هشام در زوائدش در السیره بصورت معلّق این ماجرا را از کسانی که به آنها اعتماد دارد ذکر کرده است»}.

و یا دربارۀ حدیث عایشه رضی الله عنها دربارۀ ایجاد کردن روزنه‌ای بر بام خانه‌اش، از الدارمی رحمه الله نقل کرده که او برای این حدیث این باب را قرار داده است: {بَابُ مَا أَكْرَمَ اللهُ تَعَالَى نَبِيَّهُ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَعْدَ مَوْتِهِ. یعنی: باب: آنچه دربارۀ اکرام خداوند متعال به پیامبرش صلی الله علیه وآله وسلم بعد از مرگش آمده است}.

و این در واقع استنباط احکام آن حدیث توسط عالمی چون الدارمی می‌باشد. و اگر چنانکه وهابیت می‌گوید: {توسل به پیامبر صلی الله علیه وآله وسلم بعد از وفاتش حرام و یا بدعت و یا شرک باشد}، پس باید الدارمی را مبتدع و مشرک بدانند چراکه سبب باریدن باران را توسل مردم به پیامبر صلی الله علیه وآله وسلم و ایجاد روزنه در سقف دانسته و این را جزو اکرام خداوند بر پیامبرش بعد از وفات دانسته است.

و تقریباً برای بقیۀ احادیث نیز اقوال علما دربارۀ صحت و ضعف آن و نیز احکام استنباط شده از آن را آورده است. پس ادعای ناقد که گفته است: «خواننده سخني از بيان درجه ادله از حيث قوت و ضعف، صحت آثار مورد استناد و ضعفشان، درستي استنباط و استخراج احكام و ... نمي‌بيند» تهمت و دروغی آشکار بر نویسنده و تلبیس امور بر خوانندگان و فریب دادن آنان است. و چنانکه مشاهده می‌کنید نویسنده در تمام طول کتاب به مناقشۀ ادله پرداخته و استنباط جمهور را به أشکال مختلف بازگو کرده و وجه خطای استنباط و برداشت مخالفان را بیان کرده است. پس ناقد دروغ گفته است و ایرادی که بر کتاب وارد کرده است بی‌اساس و گزافه گویی است.

نقد ۳

در صفحۀ ۳ می‌گوید: «آثار ضعيف و غير ضعيف را مخلوط كرده و فهرست نموده است درحالي كه بر او لازم و شايسته بود كه با وضع عنوان و با تفصيل جداگانه مورد بحث و بررسي قرار دهد. مثلا مي گفت: دلايل صحيح و ثابت در اين مسئله و نصوص و روايات غير صحيح در اين مسئله».

می‌گویم:

اولا: این، اصلا نقد نیست، بلکه ایراد بنی اسرائیلی است، و ناقد بخاطر عصبانیت از کتاب شیخ الیافعی حفظه الله، دنبال بهانه جویی بوده و به هر خس و خاشاکی برای طعن وارد کردن در کتاب چنگ زده است و به قول معروف بر روی ریسمانش ارزن پهن کرده است، و اصل در نزد او بر ایراد گرفتن بوده است اگرچه هم ایرادش موجه نباشد و این نشان می‌دهد که او به دنبال بهانه جویی بوده است. وگرنه مادامی‌که نویسنده اقوال علما دربارۀ صحت و ضعف احادیث را آورده است، پس دیگر جایی برای بهانه جویی نمی‌ماند.

دوما: حتی اگر نویسنده آنطوری که ناقد گفته است عمل می‌کرد، به این شکل که در یک فرع دلایل صحیح و ثابت را می‌آورد و در فرع دیگر نصوص و روایات غیر صحیح را، باز مانند شترمرغ (که به او گفتند بپر گفت شترم، گفتند بار ببر گفت مرغم) بهانۀ دیگری می‌گرفت و می‌گفت: نویسنده عنوان‌های زیاد و درازی در کتاب ایجاد کرده و اصل خلاصه گویی را رعایت نکرده است و می‌بایست آن دو فرع را در یک فرع ادغام می‌کرد و سپس در زیر هر حدیث، صحیح و ضعیف بودنش را مشخص می‌کرد! چنانکه همین ایراد را نیز در صفحۀ ۳۸ گرفته و گفته است: «از جمله انتقادها ايراداتي که به صورت اجمالي بر کتاب وارد است: فرع بندی و عنوان بندی های زیاد برای کتاب است»!!

نقد ٤

در صفحۀ ۴ می‌گوید: «اگر تعداد احادیث ضعیف و مکذوب در یک مسأله بسیار باشد؛ هرگز بر مشروعیت آن مسأله دلالت نخواهند داشت همانگونه که در مسأله توسل نیز چنین است که مؤلف احادیث زیادی را در این مورد گردآوری کرده است **اما همگي ضعيف و موضوع اند** اما ایشان آنها را به عنوان ادله‌ی صحت مسأله پذیرفته است».

می‌گویم: نویسندۀ کتاب توسل به صالحان، احادیث فراوانی آورده که بسیاری از آن احادیث صحیح و حسن لذاته هستند و تعدادی نیز حسن لغیره و تعداد بسیار اندکی نیز ضعیف غیر منجبر هستند که نویسنده آنها را تنها به عنوان شاهد آورده است و حکم اصلی توسلی که جمهور به آن قائل هستند را از این احادیث ضعیف غیر منجبر نگرفته است، بلکه از احادیث صحیح و حسن گرفته است. و نیز نویسنده گفته است که وجود بیش از بیست حدیث دربارۀ مشروعیت توسل، نشان از تواتر آن دارد.

و سپس ناقد بی‌پروایانه ادعا کرده که احادیثی که نویسنده در مسالۀ توسل گردآوری کرده است **همگی ضعیف و موضوع هستند!!!**. در حالی که در بین آن احادیث، احادیث صحیح بخاری نیز وجود

داشته است! و من در اینجا خلاصه‌ای از وضعیت آن احادیث را طبق آنچه در کتاب التوسل بالصالحین آمده است نشان می‌دهم:

۱- حدیث عثمان بن حنیف رضی الله عنه: ابن خزیمه (۲۲۵/۲) آن را صحیح دانسته و الترمذی می‌گوید: حسن صحیح است و الحاکم در المستدرک (۴۵۸/۱) می‌گوید: این حدیث بر شرط شیخین (البخاری و مسلم) صحیح است. الطبرانی در معجم الصغیر بعد از ذکر طرق این روایت می‌گوید که این حدیث صحیح است.

۲- حدیث ابن عمر رضی الله عنه: در صحیح البخاری (۳۴۲/۱) آمده است.

۳- حدیث أنس رضی الله عنه: در کتاب «الدعاء» از الطبرانی آمده است. و ابن عبد البر در الاستذکار (۴۳۲/۲) می‌گوید: «فَقَدْ رُوِيَ عَنْ أَنَسٍ مِنْ وُجُوهٍ كَثِيرَةٍ بِمَعَانٍ مُتَفَاوِتَةٍ حِسَانٍ قَدْ ذَكَرْنَا بَعْضَهَا فِي التَّمْهِيدِ». ترجمه: «این ماجرا از وجوه بسیاری و با معانی متفاوت و (إسناد) نیکویی از انس بن مالک روایت شده که بعضی از آنها را در التمهید ذکر کرده‌ایم».

و در فتح الباری (۴۹۵/۲) آمده است: «وَإِسْنَادُ حَدِيثِ أَنَسٍ وَإِنْ كَانَ فِيهِ ضَعْفٌ لَكِنَّهُ يَصْلُحُ لِلْمُتَابَعَةِ وَقَدْ ذَكَرَهُ بن هِشَامٍ فِي زَوَائِدِهِ فِي السِّيرَةِ تَعْلِيقًا عَمَّنْ يَثِقُ بِهِ». ترجمه: «اگرچه در إسناد حدیث انس بن مالک ضعفی وجود دارد اما برای متابعت درست می‌باشد و ابن هشام در زوائدش در السیره بصورت معلّق این ماجرا را از کسانی که به آنها اعتماد دارد ذکر کرده است».

۴- حدیث أنس رضی الله عنه: الطبرانی در معجم الکبیر (۳۵۱/۲۴) و الأوسط (۶۷/۱) و ابو نعیم در الحلیة (۱۲۱/۳) آن را آورده‌اند. الهیثمی در مجمع الزوائد (۴۱۵/۹) می‌گوید: «رَوَاهُ الطَّبَرَانِيُّ فِي الْكَبِيرِ وَالْأَوْسَطِ، وَفِيهِ رَوْحُ بْنُ صَلَاحٍ، وَثَّقَهُ ابْنُ حِبَّانَ وَالْحَاكِمُ، وَفِيهِ ضَعْفٌ، وَبَقِيَّةُ رِجَالِهِ رِجَالُ الصَّحِيحِ». ترجمه: «الطبرانی در جامع الکبیر و جامع الأوسط آن را روایت کرده و در سندش روح بن صلاح وجود دارد که ابن حبان و حاکم او را توثیق نموده‌اند و در او مقداری ضعف وجود دارد، و مابقی رجالش، رجال صحیح هستند».

و حاکم مختصرا در المستدرک (۱۱۶/۳) آن را صحیح دانسته است.

۵- حدیث عائشه رضی الله عنها: در سنن الدارمی (۵۶/۱) آمده است. و نویسنده خودش دربارهٔ سند آن می‌گوید: دربارهٔ سعید بن زید اختلاف است، حافظ ابن حجر عسقلانی در تقریب التهذیب (شماره ۲۲۷۲) درباره‌اش می‌گوید: «صدوق له أوهام»؛ «بسیار راستگوست، و اوهام و خطاهایی هم دارد». و ابو النعمان الدسوسی نیز در آخر عمرش دچار اختلاط ذهنی شده بود.

۶- حدیث عمر رضی الله عنه: در صحيح البخاري (۳۴۲/۱) آمده است. و حافظ ابن حجر در فتح الباری (۴۹۵/۲) دربارۀ آن می‌گوید: «لَيْسَ فِي قَوْلِ عُمَرَ أَنَّهُمْ كَانُوا يَتَوَسَّلُونَ بِهِ دَلَالَةٌ عَلَى أَنَّهُمْ سَأَلُوهُ أَنْ يَسْتَسْقِيَ لَهُمْ إِذْ يُحْتَمَلُ أَنْ يَكُونُوا فِي الْحَالَيْنِ طَلَبُوا السُّقْيَا مِنَ اللهِ مُسْتَشْفِعِينَ بِهِ صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسلم». **ترجمه:** «این سخن عمر که گفت آنها به او (= العباس) متوسل می‌شدند بر این دلالت ندارد که آنها از او خواسته باشند تا او برایشان درخواست باریدن باران کند، **چون احتمال دارد که در هر دو حالت بوسیلۀ شفیع قرار دادن پیامبر صلی الله علیه واله وسلم، از خداوند درخواست باران کرده باشند».**

۷- حدیث ابو سعید الخدری رضی الله عنه: در مصنف ابن أبي شيبه (۲۵/۶) آمده است. و نویسنده دربارۀ آن می‌گوید: این إسناد ضعیف است. نویسنده در ادامه می‌گوید: {منتها برای این روایت، شواهدی است که در ادامه آمده است، و برای همین ابن خزیمه در صحیحش آن را صحیح دانسته و البوصیری این مطلب را در کتابش مصباح (۹۹/۱) بیان کرده است، اما آن را در صحیح ابن خزیمه پیدا نکردم. و طایفه‌ای از اهل علم این روایت را حسن دانسته‌اند مانند:

- ابن حجر در کتاب نتائج الأفكار (۲۷۲/۱)
- العراقی در المغنی عن حمل الأسفار (۲۸۹/۱)
- الدمیاطی در المتجر الرابح في ثواب العمل الصالح (ص ۴۷۱)
- ابو الحسن المقدسی، شیخ المنذری؛ چنانکه در الترغيب والترهيب (۲/۲) آمده است.
- السیوطی در تحفة الأبرار بنكت الأذكار (ص ۹)
- و شیخ محمد بن عبد الوهاب در رساله‌اش دربارۀ آداب رفتن به نماز به این روایت احتجاج نموده است.

۸- حدیث بلال رضی الله عنه: در عمل اليوم والليلة از ابن السني (۷۵/۱) آمده است. حافظ ابن حجر در نتائج الأفكار (۲۷۱/۱) می‌گوید: «هذا الحديث واهٍ جداً أخرجه الدار قطني في الأفراد من هذا الوجه وقال: تفرد الوازع به». ترجمه: «این حدیث بسیار واهي و سست است، الدارقطنی آن را از همین وجه در الأفراد تخریج کرده و گفته است: الوازع بن نافع در این روایت، تفرد داشته است».

۹- حدیث أبي أمامة الباهلي رضی الله عنه: در معجم الكبير از الطبراني (۲۶۴/۸) آمده است. الهیثمی در المجمع (۱۵۹/۱۰) می‌گوید: «رَوَاهُ الطَّبَرَانِيُّ، وَفِيهِ فَضَّالُ بْنُ جُبَيْرٍ، وَهُوَ ضَعِيفٌ مُجْمَعٌ عَلَى ضَعْفِهِ». ترجمه: «الطبرانی آن را روایت کرده و در سندش فضال بن جبیر که شخصی ضعیف است وجود دارد و بر ضعیف بودنش اجماع دارند».

۱۰- حدیث ابن عباس رضی الله عنه: در مستدرک الحاکم (۲۸۹/۲) آمده است. الحاکم (بعد از ذکر این روایت) می‌گوید: «أَدَّتِ الضَّرُورَةُ إِلَى إِخْرَاجِهِ فِي التَّفْسِيرِ وَهُوَ غَرِيبٌ مِنْ حَدِيثِهِ». ترجمه: «بخاطر ضرورت این روایت در تفسیر تخریج شده است و این روایت، روایتی غریب از ابن عباس است».

الذهبی در تعلیق بر آن می‌گوید: «لا ضرورة في ذلك أي لإخراجه فعبد الله متروك هالك». ترجمه: «ضرورتی در تخریج این روایت وجود ندارد، چون عبد الله متروک هالک است».

۱۱- حدیث عمر بن الخطاب رضی الله عنه: در معجم الأوسط (۳۱۳/۶) و الصغیر (۱۸۲/۲) آمده است. سپس نویسنده دربارۀ این روایت می‌گوید: گروهی از اهل حدیث، مانند الحاکم و السبکی در شفاء السقام (ص ۱۶۱) و القسطلانی و الزرقانی در شرح المواهب (۶۲/۲) آن را صحیح یا حسن دانسته‌اند و السیوطی نیز این روایت را کتابش در الخصائص الکبری ذکر کرده و در مقدمۀ این کتاب (۸/۱) گفته است: «ونزهته عن الأخبار الموضوعة وما يردّ»؛ «این کتاب را از اخبار جعلی و مردود، پاک نموده‌ام».

۱۲- حدیث علی بن أبي طالب رضی الله عنه: در مسند الدیلمی (۱۵۱/۳) آمده است. در الدر المنثور (۱۴۷/۱) آمده: «وأخرج الديلمي في مسند الفردوس بسند واه عن علي قال: سألت النبي صلى الله عليه وسلم عن قول الله: ﴿فَتَلَقَّىٰٓ ءَادَمُ مِن رَّبِّهِۦ كَلِمَٰتٖ﴾». **ترجمه**: «الدیلمی در مسند الفردوس با سند واهی از علی تخریج کرده که گفت: از پیامبر صلی الله علیه وآله وسلم دربارۀ این فرموده خداوند: {آنگاه آدم از پروردگارش کلماتی فرا گرفت} سوال کردم...».

۱۳- حدیث میسره رضی الله عنه (که در آن آمده است: بر روی ستون عرش نوشته شده: "محمد *رسول خدا و آخرین پیامبران است*): در مجموع الفتاوی از ابن تیمیه (۱۵۰/۲) آمده است. و ابن تیمیه دربارۀ آن گفته است: « فَهَذَا الْحَدِيثُ يُؤَيِّدُ الَّذِي قَبْلَهُ وَهُمَا كَالتَّفْسِيرِ لِلْأَحَادِيثِ الصَّحِيحَةِ». ترجمه: «این حدیث، حدیث قبلی را تایید می‌کند و این دو حدیث همانند تفسیری برای احادیث صحیحه هستند».

و همین حدیث میسره را الحاکم (۶۶۵/۲) بطور مختصر روایت کرده و گفته است: «هَذَا حَدِيثٌ صَحِيحُ الْإِسْنَادِ وَلَمْ يُخَرِّجَاهُ»؛ «این حدیث اسنادش صحیح است و البخاری و مسلم آن را تخریج نکرده اند».

و الذهبی در تخلیص آن می‌گوید: صحیح است. و ابن حجر در الإصابه (۲۳۹/۶) آورده است: «وأخرجه أحمد من هذا الوجه، وسنده صحيح». ترجمه: «احمد از همین وجه آن را تخریج کرده و سندش صحیح است».

۱۴- حدیث ابن عباس رضی الله عنه: در الدر المنثور (۱۴۷/۱) و در الموضوعات از ابن الجوزی (۳/۲) و تذکرة الموضوعات از الفتنی (۹۸/۱) آمده است.

۱۵- حدیث عبد الله بن عمرو رضی الله عنهما: در مسند احمد بن حنبل (۲۱۸/۲) آمده است. الطبرانی در المعجم الکبیر (۲۷۰/۵) و البیهقی در السنن الکبری (۳۳۶/۶) آن را روایت کرده‌اند، و النسائی نیز در سننش (۲۶۲/۶) آن را روایت کرده است منتها در آن، به جای: «نستشفع برسول الله»، عبارت: «نستعين برسول الله» آمده است. صحت و ضعف آن را مشخص نکرده است.

۱۶- مرسل محمد الباقر: در الدر المنثور (۱۴۶/۱) آمده است: صحت و ضعف آن را مشخص نکرده است.

۱۷- مرسل أبي الزناد: در الشريعة از الآجري (ص ۴۲۲-۴۲۵) آمده است. صحت و ضعف آن را مشخص نکرده است.

۱۸- حدیث سعید بن العاص رضی الله عنه: در معجم الکبیر (۶۲/۶) آمده است. الهیثمی در مجمع الزوائد (۶۳/۲) می‌گوید: «رَوَاهُ الطَّبَرَانِيُّ، وَرِجَالُهُ ثِقَاتٌ، رِجَالُ الصَّحِيحِ غَيْرَ خَلَّادِ بْنِ عِيسَى، وَهُوَ ثِقَةٌ».

ترجمه: «الطبرانی آن را روایت کرده و راویانش ثقه و مورد اعتماد و صحیح هستند؛ بغیر از خلاد بن عیسی که او نیز مورد اعتماد است».

و القسطلانی در المواهب می‌گوید: الحاکم و البیهقی و ابو نعیم با إسناد حسن آن را تخریج کرده‌اند.

۱۹- حدیث جابر رضی الله عنه: در مسند أبو يعلی الموصلی (۱۳۲/۴) آمده است. الهیثمی در مجمع الزوائد (۱۸/۱۰) می‌گوید: «رَوَاهُ أَبُو يَعْلَى مِنْ طَرِيقَيْنِ، وَرِجَالُهُمَا رِجَالُ الصَّحِيحِ». **ترجمه**: «ابو یعلی از دو طریق آن را روایت کرده و راویان آن، رجال صحیح هستند».

۲۰- حدیث ابن مسعود رضی الله عنه: الخطیب البغدادی در الجامع (۲۶۱/۲) آن را آورده است. صحت و ضعف آن را مشخص نکرده است.

۲۱- حدیث ابن عباس رضی الله عنه: در الدعاء از الطبرانی (۳۹۷/۱) آمده است. و دربارهٔ آن می‌گوید: موسی الصنعانی متهم به کذب شده است.

ترجمه: «ابن حبان، موسی بن عبد الرحمن الثقفی الصنعانی را متهم به جعل حدیث کرده است».

۲۲- حدیث ابو بکر رضی الله عنه: در اللآلیء المصنوعة (۳۵۷/۲) آمده است. و درباره راوی اش به نام عبدالملک می‌گوید: این عبد الملک را بعضی‌ها متهم به دروغ گویی کرده‌اند.

۲۳- حدیث عمر و علی رضی الله عنهما: در مسند الفردوس از الدیلمی(۳۲۴/۱) آمده است. صحت و ضعف آن را مشخص نکرده است.

۲۴- حدیث سواد بن قارب رضی الله عنه: در معجم الطبرانی (۹۲/۷) با این اسناد آمده است. صحت و ضعف آن را مشخص نکرده است.

چنانکه مشاهده می‌کنید: از این احادیث، ۵ حدیث صحیح، ۴ حدیث حسن، ۵ حدیث ضعیف، و ۳ حدیث موضوع بوده، و صحت و ضعف ۶ حدیث را نیز مشخص نکرده است.

اما ناقد ادعا کرده بود که همگی آن احادیث ضعیف و موضوع‌اند، در حالی که در بین آن احادیث، احادیث صحیح البخاری نیز وجود داشت. پس طبق ادعایی که کرده است یا لازم می‌آید که حدیث صحیح البخاری را نیز ضعیف و موضوع بداند، و یا لاف زده و دروغی برای خودش پرانده است و هر توجیهی که برای این سخنش بیاورد عذری بدتر از گناه خواهد بود، و به راستی که خداوند دروغگویان را دوست ندارد.

نقد ۵

در صفحهٔ ۵ می‌گوید: «میان توسلي که در مورد آن اختلاف وجود دارد و استغاثه شرکي تفاوتي قائل نشده است! توسل اختلافي درخواست از خدا به مقام و جایگاه پیامبرصلی الله علیه وسلم است ولي استغاثه شرکي در خواست از مخلوق در امری است که جز خداوند بر آن توانا نیست؛ واین صراحتا شرک است».

می‌گویم:

اولا: این سخنش: {درخواست از مخلوق در امری که جز خداوند بر آن توانا نیست، شرک است} نقطهٔ مقابل آن این است که: {درخواست از مخلوق در امری که غیر از خداوند نیز بر آن توانا است شرک نخواهد بود} و در حقیقت چنین اعتقادی و چنین تقسیم بندی شرک است. چراکه پیروان این عقیده، خداوند را تنها در انجام تعداد محدودی از کارها یکتا و قادر بدون شریک می‌دانند، و در دیگر کارها و امور غیر خدا را نیز بر انجام آن توانا می‌دانند و قید استقلالیت را نیز به شدت انکار کرده و بدعت می‌دانند. پس در نتیجه پیروان این عقیده، اعتقادی شرک آلود دارند و بیشتر به مشرک بودن سزاوار هستند چراکه غیر الله را در توانایی‌شان بر انجام اموری که مختص به الله نیست، همانند الله

قرار داده‌اند! و من تحدی می‌کنم یک فعل از آن افعالی که وهابیت آن را جزو اموری می‌داند که جز الله کسی بر آن توانا نیست، ذکر کند که خداوند متعال آن فعل را هیچ گاه با سبب قرار دادن هیچ مخلوقی، انجام نداده باشد. پس تقسیم نمودن امور توسط وهابیت به اینکه تنها بعضی از امور ما لا یقدر علیه إلا الله است، باطل بوده و لازمه‌اش شرک است، چون مخلوقات را در بخش دیگر امور شریک خداوند متعال در قدرت داشتنشان بر انجام آن امور دانسته‌اند که این همان مذهب معتزله است. و صحیح این است که هیچ امری و هیچ کاری، ولو پلک زدن و نفس کشیدن باشد، انسان نمی‌تواند قائم به ذات خود و مستقل از الله متعال آن را انجام بدهد. و به این شکل ناقص بودن توحید وهابیت آشکار می‌گردد.

دوما: نویسنده بین توسل و استغاثۀ شرکی به بهترین شکل ممکن تفاوت قائل شده است، و آن هم با قرار دادن قید استقلالیت برای استغاثه شونده، و یا اعتقاد به ربوبیت کسی است که به او استغاثه کرده است. و در واقع ناقد و همفکران او هستند که نمی‌توانند مناطی جامع و مانع برای تفاوت بین استغاثۀ شرکی و غیر شرکی ذکر کنند.

نقد ٦

در صفحۀ ۶ می‌گوید: {از اقوال امامان در عدم جواز استغاثه و استعاذه و انواع عبادات برای غیر خدا قول امام ابن خزيمه است که می گويد: «هَلْ سَمِعْتُمْ عَالِمًا يُجِيزُ، أَنْ يَقُولَ الدَّاعِي: أَعُوذُ بِالْكَعْبَةِ مِنْ شَرِّ خَلْقِ اللَّهِ؟ أَوْ يُجِيزُ أَنْ يَقُولَ: أَعُوذُ بِالصَّفَا وَالْمَرْوَةِ، أَوْ أَعُوذُ بِعَرَفَاتٍ وَمِنًى مِنْ شَرِّ مَا خَلَقَ اللهُ، هَذَا لَا يَقُولُهُ وَلَا يُجِيزُ الْقَوْلَ بِهِ مُسْلِمٌ يَعْرِفُ دِينَ اللَّهِ، مُحَالٌ أَنْ يَسْتَعِيذَ مُسْلِمٌ بِخَلْقِ اللهِ مِنْ شَرِّ خَلْقِهِ». آيا شنيده ايد عالمي به اين جواز داده باشد که داعي بگويد: به کعبه يا صفا و مروه يا عرفات و منا از شر مخلوقاتِ خدا پناه مي برم؟! چنين سخناني را هيچ مسلماني که دين الله را شناخته باشد، بر زبان نمي آورد و اجازه آن را نمي دهد. غير ممکن است که يک مسلمان از شر خلق خدا به خلقِ او پناه ببرد}.

می‌گویم: آفت جاهلانِ عالم‌نما، این است که سخن علما را نقل می‌کنند اما آن را نمی‌فهمند و در غیر موضع خود به کار می‌برند، چون **اولا:** در کلام ابن خزیمه رحمه الله، ناجایز بودن آمده است نه شرک بودن. **دوما:** منظور ابن خزیمه رحمه الله، این نبوده که به طور مطلق استغاثه و استعاذه (پناه گرفتن) به مخلوق جایز نیست، بلکه از سیاق و سباق کلامش واضح است که منظور او استغاثه و استعاذه‌ای مستقل از الله متعال و خارج از قانون اسباب و مسببات بوده است و استغاثه و استعاذه با

چنین اعتقادی را جایز ندانسته است. چون اگر مطلق استغاثه و استعاذه به غیر الله ناجایز باشد، یعنی چه بصورت مستقل از الله و چه از باب اخذ اسباب، ناجایز باشد، پس تمام انسان‌ها مشرک هستند چراکه به عنوان اخذ اسباب به وسیله‌هایی که خداوند مقرر کرده است در شرایط مختلف پناه می‌برند. مثلاً انسان در هنگام سرما، به آتش به عنوان سببی که از طرف خدا سرما را برطرف می‌کند پناه می‌برد و خودش را با آن گرم می‌کند. یا از چیزی ترسیده است و شتابان به خانه پناه می‌برد. یا در جنگ است و برای اینکه مورد اصابت گلوله قرار نگیرد، پشت یک دیوار پناه می‌گیرد.

پس نمی‌توان استغاثه و استعاذه‌ای که از باب اخذ اسباب است را ناجایز و شرک دانست چون اگر شرک باشد پس همهٔ مردم مشرک خواهند بود.

و اگر کسی بگوید: اموری مانند پناه بردن به آتش از سرما، و به دیوار از گلوله، اموری هستند که غیر الله بر آن توانا است برای همین شرک نیست، و پناه بردن و استغاثه تنها در اموری که جز الله کسی بر آن توانا نیست شرک است.

می‌گویم: آیا غیر از این است که اگر کسی معتقد باشد که: آتش قائم به ذات خودش و مستقل از اذن و اراده و مشیت و قدرت خداوند متعال عمل می‌کند و مثلا اگر خداوند نخواهد که آتش بسوزاند اما آتش خارج از قدرت الله است و باز خواهد سوزاند، آیا غیر از این است که چنین کسی مشرک شده و برای آتش ربوبیت قائل شده است؟ پس آیا غیر از این است که شخص باید حتما معتقد باشد که این آتش تنها سببی است و مستقل از الله نیست؟ اگر این را پذیرفتید، پس با خود کمی بیاندیشید و بگویید که تقسیم امور به اموری که فقط الله بر آن قادر است و اموری که غیر الله نیز بر آن قادر است آیا از باطل‌ترین بواطل نیست؟ آیا جز این است که همهٔ امور تنها به دست الله است؟ ﴿قُلْ إِنَّ الْأَمْرَ كُلَّهُ لِلَّهِ﴾ [آل عمران: ١٥٤] «بگو: همه کارها به دست الله است».

پس مادامی که همهٔ امور به دست الله متعال است و مخلوقات سببی بیش نیستند، پس درخواست کردن از مخلوق و یا پناه بردن به او و یا کمک گرفتن از او همگی باید به عنوان اخذ اسباب باشد و آن مخلوق را سببی بداند که قدرتش قائم به ذات خودش نبوده و مستقل از الله متعال هرگز نمی‌تواند هیچ گونه نفع و یا ضرری برساند، و در این صورت تقسیم کردن امور به دو بخش و اینکه تنها بعضی از امور فقط در قدرت خداوند متعال است و مابقی امور در قدرت مخلوقات نیز است، تقسیمی باطل و بلکه شرک آمیز است و نشانهٔ کج فهمی و ظاهربینی است. و در این صورت پناه بردن و یا کمک گرفتن از یک مخلوق به عنوان یک سبب، در صورتی که آن مخلوق با دلیل شرعی و یا با تجربه ثابت نشده باشد که سببی مفید در آن مورد است، شرک نخواهد بود بلکه تنها کاری عبث و بیهوده خواهد بود. و

در نتیجه اگر کسی از انبیا و اولیایی که وفات یافته‌اند در کنار قبرشان درخواست دعا کند (به همان کمیت و کیفیتی که از یک زنده درخواست دعا می‌شود و شرک نیست) و معتقد باشد که اهل قبور اسبابی هستند که قادر به دعا کردن برای زندگان هستند، پس چنین کاری شرک نخواهد بود و نهایت آنچه می‌توان درباره‌اش گفت این است که سببی را اشتباها اتخاذ کرده و کاری عبث و بیهوده انجام داده است. هرچند که جمهور اهل سنت، معتقد هستند که مردگان زائران خود را می‌شناسند و توانایی دعا کردن برای آنها را دارند. و سخن دربارۀ کمک گرفتن و پناه بردن نیز به همان شکل است.

حافظ تقی الدین السبکی رحمه الله در «شفاء السقام في زيارة خير الأنام» صفحۀ ۳۱۵ می‌گوید: «وأما الاستغاثة: فهي طلب الغوث. وتارة: يطلب الغوث من خالقه، وهو الله تعالى وحده، كقوله تعالى: (إذ تستغيثون ربكم). وتارة: يطلب ممن يصح إسناده إليه على سبيل الكسب... فيصح أن يقال: (استغثت النبي صلى الله عليه وآله وسلم) و (أستغيث بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم) بمعنى واحد، وهو طلب الغوث منه بالدعاء ونحوه على النوعين السابقين في التوسل من غير فرق، وذلك في حياته وبعد موته. ويقول: (استغثت الله) و (أستغيث بالله) بمعنى طلب خلق الغوث منه، فالله تعالى مستغاث، فالغوث منه خلقا وإيجادا، والنبي صلى الله عليه وآله وسلم مستغاث، والغوث منه تسببا وكسبا».

ترجمه: «و اما استغاثه: که به معنای طلب غوث (و کمک و یاری) است. و یک بار غوث را از خالقش که الله یکتا است طلب می‌کند، مانند این فرمودۀ باریتعالی: {آنگاه که به پروردگارتان استغاثه می‌کردید} و یک بار از کسی طلبش می‌کند که می‌شود غوث (و کمک‌رسانی) را بر سبیل کسب به او نسبت داد... پس هم می‌شود گفت که: {از پیامبر صلی الله علیه وسلم درخواست غوث می‌کنم} و هم می‌شود گفت که: {بوسیلۀ پیامبر صلی الله علیه وسلم درخواست غوث می‌کنم}. و هردو به یک معنا بوده و معنایش طلب غوث از او بوسیلۀ دعا کردنش و نحو آن است... و چنین استغاثه‌ای به پیامبر هم در حیاتش و هم بعد از وفاتش صحیح است. و گفته می‌شود: {از الله استغاثه می‌کنم} و گفته می‌شود: {به الله استغاثه می‌کنم} که هردو به معنای درخواست خلق‌کردن غوث از خداوند است. پس خداوند متعال مستغاث (فریادرس) است و غوثی که از طرف او می‌رسد با خلق‌کردن و ایجادکردن آن توسط اوست، و پیامبر صلی الله علیه وسلم نیز مستغاث است، و غوث از طرف او به شکل تسبب و کسب است».

و ابن تیمیه رحمه الله در مجموع الفتاوی، (۱/۱۱۰-۱۱۱) می گوید: «قَالَ الْعُلَمَاءُ الْمُصَنِّفُونَ فِي أَسْمَاءِ اللهِ تَعَالَى: يَجِبُ عَلَى كُلِّ مُكَلَّفٍ أَنْ يَعْلَمَ أَنْ لَا غِيَاثَ وَلَا مُغِيثَ عَلَى الْإِطْلَاقِ إِلَّا اللهُ وَأَنَّ كُلَّ غَوْثٍ فَمِنْ عِنْدِهِ وَإِنْ كَانَ جَعَلَ ذَلِكَ عَلَى يَدَيْ غَيْرِهِ فَالْحَقِيقَةُ لَهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى وَلِغَيْرِهِ مَجَازٌ».

ترجمه: «علمایی که دربارۀ نام‌های خداوند متعال تصنیف داشته‌اند، می‌گویند: بر هر مکلفی واجب است که بداند بطور مطلق هیچ فریادرسی‌ای و هیچ فریادرسی جز الله وجود ندارد، و بداند که همۀ به‌فریاد رسیدن‌ها از طرف اوتعالی است اگرچه هم این فریادرسی را بر دست کسی غیر از خودش قرار بدهد، پس فریادرس بطور حقیقی الله سبحانه وتعالی است و نسبت دادن فریادرسی برای غیر او، بصورت مجاز می‌باشد».

پس غوث و فریادرسی (که نوعی نفع‌رساندن است) بصورت مطلق فقط از آنِ کسی است که قائم به ذات خودش و بطور استقلالی قدرت ربوبی بر انجام فریادرسی را داشته باشد و آن، کسی نیست جز الله سبحانه وتعالی، چراکه هیچ کس در برابر الله متعال مالک هیچ گونه نفع و ضرر رساندنی نیست چنانکه پیامبر صلی الله علیه وسلم فرمود: «لا أملك لك من الله شيئا».

و هرکس از غیر الله سبحانه وتعالی فریادرسی بخواهد با این اعتقاد که آن فریادرس (بصورت استقلالی و قائم به ذات خودش و همانند یک موجود موصوف به صفات ربوبیت که مالک نفع و ضرر رساندن است) می‌تواند به او کمک کند و به فریادش برسد، (حال چه فقط در یک نیازش از او استغاثه کند و چه در همۀ نیازهایش از او استغاثه کند فرقی نمی‌کند) پس مشرک به شرک اکبر شده است؛ همانند مشرکان قریش که آلهۀشان را در ربوبیت و نفع و ضرر رساندن شریک الله سبحانه وتعالی کرده بودند.

اما اگر از یک مخلوق طلب فریادرسی و غوث شود با این اعتقاد که آن مخلوق، بصورت قائم به ذات خودش و مستقل از الله و من دون الله، هیچگونه قدرت نفع و ضرر رساندنی ندارد، و در برابر الله سبحانه وتعالی مالک هیچ گونه نفع و ضرر رساندنی نیست، بلکه تنها یک وسیله و سبب است که به اذن الله قدرت غوث و فریادرسی را دارد، پس چنین استغاثه‌ای از شرک خارج می‌شود. و اگرچه هم در تشخیص سبب خطا کرده باشد اما مرتکب شرک نشده است و نهایتا کاری عبث و بیهوده کرده است.

برای مثال هاجر علیها السلام به ملائکه استغاثه می‌کند، چنانکه در صحیح البخاری (۳۳۶۵) آمده است: «فنظرت ونظرت فلم تحس أحدا، حتى أتمت سبعا، ثم قالت: لو ذهبت فنظرت ما فعل، فَإِذَا هِيَ بِصَوْتٍ، فَقَالَتْ: أَغِثْ إِنْ كَانَ عِنْدَكَ خَيْرٌ فإذا جبريل».

ترجمه: «گفت بروم شاید کسی را بیابم، به بالای صفا رفت و چندبار نگاه کرد و کسی را نیافت و تا هفت بار آمدن و رفتن را تکرار کرد، سپس گفت: بروم و حال کودک را ببینم که **ناگاه صدایی شنید. هاجر گفت: به فریادم برس،** اگر نزد تو خیری موجود و ممکن است! که دید آن شخص جبرئیل صلی الله علیه وسلم است».

و یا مانند استغاثهٔ یکی از پیروان موسی علیه السلام به موسی در دعوا و درگیری، که از موسی خواست به فریادش برسد و به او علیه دشمنش کمک برساند:

﴿وَدَخَلَ ٱلۡمَدِينَةَ عَلَىٰ حِينِ غَفۡلَةٖ مِّنۡ أَهۡلِهَا فَوَجَدَ فِيهَا رَجُلَيۡنِ يَقۡتَتِلَانِ هَٰذَا مِن شِيعَتِهِۦ وَهَٰذَا مِنۡ عَدُوِّهِۦۖ فَٱسۡتَغَٰثَهُ ٱلَّذِي مِن شِيعَتِهِۦ عَلَى ٱلَّذِي مِنۡ عَدُوِّهِۦ فَوَكَزَهُۥ مُوسَىٰ فَقَضَىٰ عَلَيۡهِۖ قَالَ هَٰذَا مِنۡ عَمَلِ ٱلشَّيۡطَٰنِۖ إِنَّهُۥ عَدُوّٞ مُّضِلّٞ مُّبِينٞ ١٥﴾ [القصص: ۱۵]

«او هنگامی‌به شهر وارد شد که اهل آن در غفلت بودند، ناگهان دو مرد را دید با هم نزاع (و جنگ) می‌کردند، یکی از آن‌ها از پیروان او بود، و دیگری از دشمنانش، پس آن که از پیروان او بود بر (علیه) کسی‌که از دشمنانش بود از وی یاری خواست پس (موسی) به او مشت (محکمی) زد و کارش را ساخت، (و مُرد، موسی) گفت: این از عمل شیطان بود، بی‌گمان او دشمن گمراه‌کنندهٔ آشکاری است».

نقد ۷

در صفحهٔ ۸ از ابن تیمیه نقل کرده که گفته است: «اگر درخواست به مجردِ ذات انبیا و صالحان باشد چنین امری جائز و مشروع نیست و بسیاری از علما از آن نهي کرده اند. اما بعضي نیز به آن رخصت داده اند که قول اول (عدم جواز) راجح است چنانکه گذشت».

سپس ناقد می‌گوید: «همانگونه که مشاهده مي شود؛ ایشان عدم جواز این امر را ترجیح مي دهد و اینکه فرموده "چنانکه گذشت" بر این دلالت دارد که عدم جوازِ آن را بیش از یک بار قبل تر توضیح داده است».

می‌گویم: چنانکه السبکی گفته است، قبل از ابن تیمیه هیچ کسی توسل به ذات پیامبر را ناجایز ندانسته است. «ولم ينكر ذلك أحد من السلف ولا من الخلف قبل ابن تيمية...»، و اینکه ابن تیمیه گفته

است بسیاری از علما از آن نهی کرده‌اند و در مقابل بعضی از علما به آن رخصت داده اند، ادعایی بیش نیست، بلکه برعکس آن درست است یعنی بسیاری از علما و جمهور آنان قبل از اینکه ابن تیمیه به دنیا بیاید، توسل به ذات را مشروع دانسته‌اند، پس کجاست آن بسیاری از علمایی که ادعا کرده توسل به ذات را ناجایز دانسته‌اند؟ چرا نام آنان را ذکر نکرده است؟ قل هاتوا برهانکم إن کنتم صادقین.

نقد ۸

در صفحهٔ ۱۱ می‌گوید: «بنابراین این حدیث مبني بر توسل به دعای پیامبرصلی الله علیه وسلم برای نابیناست، سپس دعای نابینا که خداوند دعای پیامبرصلی الله علیه وسلم را در حقش قبول فرماید و در آن توسلي به ذات و یا جاه و مقام نبي وجود ندارد».

می‌گویم: سخن ناقد برای خودش است، چون علاوه بر اینکه مخالف با جمهور است بلکه حتی مخالف با سخن ابن تیمیه که نمایندهٔ تفکر مانعین توسل است نیز می‌باشد، چراکه خود ابن تیمیه آن دعایی که نابینا خوانده است را جزو دعاهایی شمرده که سلف بعد از وفات رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلم با آن دعا کرده‌اند. و اگر آن دعا، توسل به ذات نباشد و بلکه تنها توسل به دعای پیامبر در زمان حیاتش باشد، پس چگونه سلف چنین دعایی (و به قول وهابیت چنین شرکی) را بعد از وفات پیامبر صلی الله علیه وآله وسلم کرده‌اند؟ و چگونه ابن تیمیه چنین خبری را پذیرفته و رد نکرده است؟ چنانکه ابن تیمیه در مجموع الفتاوی (۲۶۴/۱) گفته است: «ورُوِيَ فِي ذَلِكَ أَثَرٌ عَنْ بَعْضِ السَّلَفِ مِثْلُ مَا رَوَاهُ ابْنُ أَبِي الدُّنْيَا فِي كِتَابِ (مُجَابِي الدُّعَاءِ قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو هَاشِمٍ سَمِعْت كَثِيرَ بْنَ مُحَمَّدِ بْنِ كَثِيرِ بْنِ رِفَاعَةَ يَقُولُ: جَاءَ رَجُلٌ إلَى عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ سَعِيدِ بْنِ أَبْجَرَ فَجَسَّ بَطْنَهُ فَقَالَ: بِك دَاءٌ لَا يَبْرَأُ. قَالَ: مَا هُوَ؟ قَالَ: الدُّبَيْلَةُ. قَالَ فَتَحَوَّلَ الرَّجُلُ فَقَالَ: اللَّهَ اللَّهَ اللَّهَ رَبِّي لَا أُشْرِكُ بِهِ شَيْئًا اللَّهُمَّ إنِّي أَتَوَجَّهُ إلَيْك بِنَبِيِّك مُحَمَّدٍ نَبِيِّ الرَّحْمَةِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَسْلِيمًا **يَا مُحَمَّدُ إنِّي أَتَوَجَّهُ بِك إلَى رَبِّك وَرَبِّي يَرْحَمُنِي مِمَّا بِي**. قَالَ فَجَسَّ بَطْنَهُ فَقَالَ: قَدْ بَرِئْت مَا بِك عِلَّةٌ. قُلْت: فَهَذَا الدُّعَاءُ وَنَحْوُهُ **قَدْ رُوِيَ أَنَّهُ دَعَا بِهِ السَّلَفُ** وَنُقِلَ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ حَنْبَلٍ فِي مَنْسَكِ المروذي التَّوَسُّلُ بِالنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي الدُّعَاءِ».

ترجمه: «و در این باره اثری از بعضی از سلف روایت شده است مانند آنچه ابن ابی الدنیا در کتاب مجابی الدعاء روایت کرده است گفت: حدیثمان کرد ابو هشام شنیدم کثیر بن محمد بن کثیر بن رفاعه می‌گفت: مردی نزد عبد الملک بن ابجر آمد و او شکمش را لمس کرد و به او گفت: تو بیماریی

داری که درمان نمی‌شود، آن مرد گفت: این بیماری چیست؟ عبدالملک گفت: دبیله. راوی گوید: آن مرد دگرگون شد و گفت: الله الله، الله پروردگارم است، چیزیی را شریک او نمی‌کنم، بارالهی من به وسیلۀ پیامبرت محمد صلی الله علیه وآله وسلم، که پیامبر رحمت است به تو متوجه می‌شوم، **ای محمد من به وسیلۀ تو متوجه پروردگارت و پروردگارم می‌شوم** تا نسبت به بیماری‌ام به من رحم نماید. راوی می گوید: ابن ابجر شکم آن مرد را لمس کرد و گفت: به راستی که بیماری‌ات از بین رفته است. می‌گویم (یعنی ابن تیمیه می‌گوید) **روایت شده که سلف با این دعا و امثال آن دعا کرده‌اند** و از احمد بن حنبل در منسک المروزی، توسل به پیامبر صلی الله علیه وسلم در دعایش نقل شده است».

همچنین ابن قدامه رحمه الله در کتابش به نام: «وصية العالم الجليل موفق الدين بن قدامة المقدسي» صفحه ۴۸-۴۶ می‌گوید: «وإذا كانت لك حاجة إلى الله تعالى تريد طلبها منه فتوضأ، فأحسن وضوءك، واركع ركعتين، وأثن على الله عز وجل، وصلَ على النبي صلى الله عليه وسلم، ثم قل: ......: اللهم إني أسألك وأتوجه إليك بنبيك محمد صلى الله عليه وسلم نبي الرحمة يا محمد إني أتوجه بك إلى ربي فيقضي لي حاجتي، وتذكر حاجتك وروي عن السلف أنهم كانوا يستنجحون حوائجهم بركعتين يصليهما ثم يقول: اللهم بك أستفتح وبك أستنجح، وإليك بنبيك محمد صلى الله عليه وسلم أتوجه، اللهم ذلل لي صعوبة أمري، وسهل من الخير أكثر مما أرجو، واصرف عني من الشر أكثر مما أخاف».

ترجمه: «و اگر حاجتی نزد الله متعال داشتی و خواستی حاجتت را از او طلب نمایی، پس به بهترین شکل وضو بگیر و دو رکعت نماز بخوان و بر خداوند عزوجل حمد و ثنا بگو، و بر پیامبر صلوات بفرست، سپس بگو: {بارالهی من از تو درخواست می‌کنم و بوسیلۀ پیامبرت محمد صلی الله علیه وسلم که پیامبر رحمت است به تو رو می‌آورم، ای محمد من برای برآورده شدن حاجتم بوسیلۀ تو به پروردگارم رو می‌آورم پس حاجتم را برآورده ساز}، و حاجتت را ذکر می کنی. و از سلف روایت شده که آنان برای دست‌یابی به حاجت‌هایشان دو رکعت نماز می‌خواندند سپس می گفتند: بار الهی بوسیلۀ تو درخواست گشایش و بوسیلۀ تو درخواست برآورده‌شدن حاجت می‌کنم، و بوسیلۀ پیامبرت محمد صلی الله علیه وسلم به درگاه تو رو می‌کنم. بار الهی سختی کارم را آسان کن و خیری بیشتر از آنچه که انتظارش دارم را به من برسان و شری بیشتر از آنچه که از آن ترس دارم را از من دور گردان».

و این دعا همان دعایی است که رسول خدا صلی الله علیه وسلم به آن نابینا آموزش داد تا با خواندن آن دعا بینایی‌اش را به دست بیاورد، و صحابی رسول خدا، عثمان بن حنیف رضی الله عنه، که راوی آن ماجرا است این دعا را بعد از وفات رسول خدا صلی الله علیه وسلم نیز می‌خواند و به مردم آموزش

می‌داد و دیگر سلف نیز همین دعا را می‌خواندند، و در این دعا آمده است: «يا محمد إني أتوجه بك إلى ربي فيقضي لي حاجتي». و در این دعا، بطور واضح رسول خدا صلى الله علیه وسلم که هم وفات کرده و هم غایب است ندا زده شده است.

و ابن حجر الهیتمی رحمه الله در الجوهر المنظم صفحهٔ ۱۷۳ می‌گوید که: سلف در حاجاتشان به پیامبر صلى الله علیه وسلم متوسل می‌شدند و ماجرای آن نابینایی که نزد پیامبر صلى الله علیه وآله وسلم آمد و برای بینا شدنش به پیامبر متوسل شد را نقل می‌کند و دعایی که پیامبر به او یاد داد را ذکر می‌کند و می‌گوید: «وإنما علمه النبي صلى الله عليه وسلم ذلك، ولم يَدعُ له؛ لأنه أراد أن يحصل منه التوجه بذُلِّ الافتقار والانكسار والاضطرار مستغيثاً به صلى الله عليه وسلم ليحصل له كمال مقصوده، وهذا المعنى حاصل في حياته صلى الله عليه وسلم وبعد وفاته. **ومن ثمَّ استعمل السلف هذا الدعاء في حاجاتهم بعد موته** صلى الله عليه وسلم، فقد علمه عثمان بن حنيف الصحابي رضي الله عنه راويه لمن كان له حاجة عند عثمان بن عفان زمن إمارته رضي الله عنه، وعسر عليه قضاؤها منه، ففعله فقضاها».

ترجمه: «و همانا پیامبر صلى الله علیه وسلم آن دعا (= اللهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ وَأَتَوَجَّهُ إِلَيْكَ بِنَبِيِّ مُحَمَّدٍ نَبِيِّ الرَّحْمَةِ، يَا مُحَمَّدُ إِنِّي أَتَوَجَّهُ بِكَ إِلَى اللهِ أَنْ يَقْضِيَ حَاجَتِي) را به او یاد داد، و (پیامبر خودش) برای آن نابینا دعا نکرد چون خواست تا آن نابینا با حالت فروتنی و افتقار و انکسار و درماندگی متوجه خداوند شود و از پیامبر صلى الله علیه وسلم درخواست کمک کند تا بطور کامل به مقصودش برسد، و این مفهوم از استغاثه هم در زمان حیاتش و هم بعد از وفاتش انجام شده است. **و از اینجاست که سلف این دعا را در حاجاتی که داشتند بعد از وفات پیامبر صلى الله علیه وسلم بکار برده‌اند**، برای مثال صحابی عثمان بن حنیف رضی الله عنه آن دعا را به کسی که حاجتی نزد عثمان بن عفان در زمان خلافت او رضی الله عنه داشت یاد داد و عثمان بن عفان حاجت آن شخص را برآورده نمی‌کرد، تا اینکه عثمان بن حنیف آن دعا را به آن شخص یاد داد و در نتیجه عثمان بن عفان حاجتش را به او داد و برآورده نمود».

پس ادعای ناقد که می‌گوید: {این حدیث مبنی به دعای پیامبر برای نابیناست و در آن توسلی به ذات و یا جاه و مقام نبی وجود ندارد} رد شد چراکه سلف بعد از وفات پیامبر صلى الله علیه وآله وسلم همین دعا را خوانده‌اند. و حرف بِ +ک در عبارت: «يَا مُحَمَّدُ إِنِّي أَتَوَجَّهُ بِكَ»، باء سببی است و هم

می‌تواند به معنای توسل به سبب دعای او باشد و هم می‌تواند توسل به سبب ذات و جاه و مقام او باشد.

نقد ۹

در صفحۀ ۱۲ و ۱۳ حدیث أنس بن مالک را با اینکه نویسنده به ضعف یکی از راویان آن اشاره کرده است، به عنوان یکی از ایراداتی که متوجه مولف می‌باشد آورده است! در حالی که آن حدیث به عنوان شاهدی برای احادیث صحیح دیگر در همان باب محسوب می‌شود. و در حالی که نص صریح حدیث دربارۀ **توسل به حق پیامبر** است اما ناقد ادعا کرده که نویسنده آن را برای مشروعیت **توسل به ذات** به کار برده است، در حالی که بین این دو نوع توسل تفاوت وجود دارد و نویسنده نیز در هیچ جا نگفته که این حدیث دربارۀ توسل به ذات است. و سپس ناقد در انتها گفته است: «حتي اگر من باب جدل، آن را صحیح بدانیم حجتي برای توسل به جاه نیست و فقط از باب توسل به صفات الله است، زیرا از حق پیامبران بر الله ثواب و پاداش دادن به آنان است».

می‌گویم:

اولا: نویسنده آن حدیث را به عنوان حجتی برای مشروعیت **توسل به جاه** نیاورده است، بلکه نویسنده آن حدیث را در بخش دلایل جمهور مبنی بر مشروعیت توسل آورده است و احادیث این بخش تنها دربارۀ توسل به جاه نیست، بلکه درباره دیگر اقسام توسل نیز می‌باشد، که در این یک مورد، آن حدیث دربارۀ توسل به حق پیامبر است.

دوما: ناقد آنقدر به خود زحمت نداده که کلام نویسنده را به درستی بخواند تا ببیند دربارۀ توسل به حق مخلوق چه گفته است. نویسنده دربارۀ توسل به حق مخلوق در صحفۀ ۱۸ چنین گفته است: «بین توسل‌کردن و بین قسم‌دادن یا درخواست کردن از خداوند به حق یکی از مخلوقاتش، تفاوت وجود دارد، و اولی مشروع است و دومی نزد ابو حنیفه مکروه است، و علمای حنفیه همینگونه گفته‌اند چنانکه؛ بنابر ظاهر علتی که برایش آورده‌اند اینکه: {هیچ کس بر سر خداوند حقی ندارد} این موضوع مشخص است. و اینکه خداوند حقوقی را بر نفس خودش قرار داده باشد بخاطر خوبی خودش و تکریم نمودن پیامبرش یا غیر پیامبرش بوده است وگرنه هیچ چیز بر سر خداوند سبحان واجب نیست».

پس منظور نویسنده از حق پیامبر، حق ایجابی بر خداوند نیست چراکه هیچ چیز بر سر خداوند سبحان واجب نیست، بلکه منظور، حقوقی است که خداوند از روی تکریم پیامبرش، آن را قرار داده است.

نقد ۱۰

در صفحۀ ۱۵ می‌گوید: «این مطلب بیانگر آن است که طلب شفاعت بوسیله دعای عباس بوده و عباس از الله سبحانه و تعالي درخواست کرده؛ و ابن حجر به این حدیث برای جواز طلب شفاعت به وسیله دعای صالحان و نه توسل به ذات و جاه و مقام آنان استدلال نموده است».

می‌گویم: در آن واقعه هم توسل به دعای عباس رضی الله عنه رخ داده، هم توسل به جایگاه و مقام عباس در نزد پیامبر صلی الله علیه وآله وسلم و در نزد خداوند رخ داده، و هم توسل به جاه و دعای پیامبر صلی الله علیه وآله وسلم بعد از آنکه وفات یافته بود رخ داده است، ولی ناقد و همفکرانش با آوردن گوشه‌ای از آن رخداد و پنهان کردن دیگر قسمت‌های آن سعی دارند خوانندگان ناآگاه را چنین فریب بدهند که در آن واقعه تنها توسل به دعای عباس رخ داده است.

چون خود ابن تیمیه رحمه الله ثابت کرده و پذیرفته که یک روز قبل از آنکه به عباس رضی الله عنه توسل شود شخصی بر سر قبر پیامبر صلی الله علیه وآله وسلم رفته و به او توسل کرده و از بی‌بارانی نزد او شکایت کرده است، چنانکه در اقتضاء الصراط المستقيم (۲۵۴/۲) می‌گوید: «ولا يدخل في هذا الباب... ما يروى: {أن رجلا جاء إلى قبر النبي صلى الله عليه وسلم، فشكا إليه الجدب عام الرمادة فرآه وهو يأمره أن يأتي عمر، فيأمره أن يخرج يستسقي بالناس} فإن هذا ليس من هذا الباب. ومثل هذا يقع كثيرا لمن هو دون النبي صلى الله عليه وسلم، وأعرف من هذا وقائع. وكذلك سؤال بعضهم للنبي صلى الله عليه وسلم، أو لغيره من أمته حاجة فتقضى له، فإن هذا قد وقع كثيرا، وليس هو مما نحن فيه».

ترجمه: «و در این بابِ (شرک و قبرپرستی) وارد نمی‌شود... اینکه روایت شده مردی نزد قبر پیامبر صلی الله علیه وسلم آمد و از سختی خشکسالی نزد پیامبر شکایت کرد، و اینکه پیامبر را (در خواب) دید که به او امر می‌کرد نزد عمر برود و به عمر بگوید که بیرون رفته و با مردم نماز استسقا (طلب باران) بخواند، پس این کارها نیز همینطور است و جزو این باب (شرک و قبرپرستی) نمی‌باشد و همانند این اتفاق برای کسانی که پایین‌تر از پیامبر صلی الله علیه وآله وسلم هستند نیز بسیار رخ داده است و من خودم در این باره وقایعی را می‌شناسم. و همچنین اینکه بعضی از آنان حاجتی را از پیامبر صلی الله علیه وسلم یا از غیر او از امتش می‌خواهند، و حاجتشان را برآورده کرده است پس اینها بسیار رخ داده و شامل آنچه که مد نظر ما است نمی‌باشد».

و آن ماجرا، اثر صحیحی است که آن را ابن أبي شیبه و البیهقی و ابن عساکر از مالک الدار -که خزانه‌دار عمر بن الخطاب بر مواد غذایی بود- روایت کرده‌اند، و در آن چنین آمده است: «أصاب الناس قحط في زمن عمر، فجاء رجل إلى قبر النبي صلى الله عليه وسلم، فقال: يا رسول الله، استسق لأمتك فإنهم قد هلكوا، فأتى الرجل في المنام فقيل له: ائت عمر فأقرئه السلام، وأخبره أنكم مستقيمون وقل له: عليك الكيس، عليك الكيس، فأتى عمر فأخبره فبكى عمر، ثم قال: يا رب لا آلو إلا ما عجزت عنه».

ترجمه: «در زمان (خلافت) عمر، مردم دچار خشک‌سالی شدند، مردی نزد قبر پیامبر صلی الله علیه وسلم آمد و گفت: ای رسول خدا برای امتت طلب باران کن چراکه آنان هلاک شدند. پس پیامبر صلی الله علیه وسلم در خواب این شخص آمده و به او فرمود: نزد عمر برو و سلام من را به او برسان، و به او خبر بده که بزودی برایتان باران خواهد بارید، و به او بگو: زیرکی بخرج دهد! زیرکی. آن شخص به نزد عمر رضی الله عنه رفته و ماجرا را برای او تعریف کرد، عمر نیز به گریه افتاد و گفت: پروردگارا آنچه از دستم بر بیاید انجام می‌دهم مگر اینکه از توانایی‌ام خارج باشد».

ابن أبي شیبه در مصنفش (۳۵۶/۶ به شماره ۳۲۰۰۲) روایتش کرده است و البیهقی در دلائل النبوة (۴۷/۷) و ابن عساکر در تاریخ دمشق (۳۴۵/۴۴) (۴۸۹/۵۶) روایتش کرده‌اند و این روایت حدیثی صحیح است، حافظ ابن حجر در فتح الباری (۴۹۵/۲-۴۹۶) و ابن کثیر در البداية والنهاية (۹۲/۹۱/۷) و محدث الغماری (الرد المحکم ص ۵۲، ۵۳) صحیحش دانسته‌اند.

پس ابتدا نزد قبر پیامبر صلی الله علیه وسلم رفته بودند و از او درخواست شفاعت و دعای باران کرده بودند، و سپس بعد از آن، نماز طلب باران را خواندند.

به عبارتی دیگر تا نزد قبر پیامبر نرفتند و به او متوسل نشدند و تا پیامبر صلی الله علیه وآله وسلم در خواب آن شخصی که نزد قبر رفته بود، نیامد و به او نگفت که بروید و نماز استسقاء بخوانید، صحابه نماز استسقاء را نخواندند. **و این اثبات توسل به دعای پیامبر صلی الله علیه وآله وسلم بعد از وفاتش در آن واقعه است.**

و اما برای اثبات توسل به جاه و مقام عباس می‌گوییم که: آیا عمر و عثمان و علی افضل‌تر هستند یا عباس؟ پس چرا عمر خودش دعا نکرد یا چرا به دعای عثمان و یا علی متوسل نشد؟ رضی الله عنهم اجمعین.

سپس ناقد گفته است: «عدول عمر از توسل به پیامبرصلی الله علیه وسلم بعد از وفاتش به توسل به عباس، نشانگر این است که توسل به پیامبرصلی الله علیه وسلم بعد از وفاتش غیرممکن است و اجماع صحابه بر این قضیه منعقد مي باشد از آنجايي که آنان در این واقعه حاضر بودند و هیچ کدام

نگفتند: باید نزد قبر پیامبر برویم و از او بخواهیم برایمان دعا کند و یا واسطه ما نزد خداوند شود تا باران ببارد».

می‌گویم: پس باید این را هم بپذیرید که عدول عمر از توسل به اعمال صالح خودش یا از توسل به اسماء و صفات خداوند، به توسل به عباس، نشانگر این است که توسل به اعمال صالحه و توسل به اسماء و صفات خداوند بعد از وفات پیامبر صلی الله علیه وآله وسلم غیرممکن است و اجماع صحابه بر این قضیه منعقد می‌باشد، از آنجایی که آنان در این واقعه حاضر بودند و هیچ کدام نگفتند: باید به اعمال صالح خود متوسل بشویم تا واسطه ما نزد خداوند شود و یا به اسماء و صفات خداوند متوسل بشویم تا باران ببارد». فبهت الذي مرق!!

پس اولا: ثابت کردیم که نزد قبر رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلم رفته بودند. و دوما: عملکرد صحابه، تنوع در جواز انجام انواع توسل‌ها را نشان می‌دهد، نه اینکه نشان‌دهندۀ جواز یک توسل و ممنوعیت دیگر توسل‌ها باشد. چون بدون شک توسل به اسماء و صفات خداوند افضل‌تر از توسل به دعای عباس است، پس آیا اینکه صحابه بعد از وفات رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلم در آن زمان که به عباس متوسل شده بودند، توسل به اسماء و صفات خداوند را ترک کردند و به جای آن به دعای عباس متوسل شدند، آیا ما باید بگوییم که این عمل صحابه اجماعی بر ترک و عدم جواز توسل به اسماء و صفات خداوند بعد از وفات پیامبر است؟ مگر اثبات یک شیء نفی ما عدایش را می‌کند؟ آیا اینکه عمر به اعمال صالح خودش متوسل نشد و در عوض به دعای عباس متوسل شد به این معناست که این اجماعی از صحابه بر ناجایز بودن توسل به اعمال صالح بعد از وفات پیامبر است و یا به معنای تنوع در توسل؟ پس چطور کسانی هستند که می‌گویند: توسل صحابه به دعای عباس به معنای ناجایز بودن توسل به پیامبر بعد از وفاتش است؟ اگر کسی ادعا کند که توسل صحابه به دعای عباس به معنای اجماع صحابه به ناجایز بودن توسل به پیامبر بعد از وفاتش است پس او در مقابل فهمیدن مقاومت می‌کند و چیزی از اصول فقه نمی‌داند، چراکه تفاوت تنوع در توسل با ممنوع بودن یک نوع از توسل را درک نمی‌کند.

و اینکه عمر بن الخطاب رضی الله عنه به شخصی افضل‌تر از عباس، مانند عثمان یا علی متوسل نشد، به این معناست و این را ثابت می‌کند که هدف عمر، صرفا درخواست دعا از عباسی که افضل‌تر از او نیز وجود داشتند نبوده است، بلکه هدفش توسل به جاه و مقام عباس نزد پیامبر و توسل به جاه و مقام پیامبر صلی الله علیه وآله وسلم نزد خداوند بوده است، چون در آن زمان نزدیک‌ترین فرد به رسول خدا از نظر قرابتی و خویشاوندی، عمویش عباس بود و در لفظ روایت نیز آمده که عمر گفت:

«نَتَوَسَّلُ إِلَيْكَ بِعَمِّ نَبِيِّنَا» و نگفت: «نَتَوَسَّلُ إِلَيْكَ بَعَبَاسِ بن عبدالمُطَلِّب». و با این لفظ جایگاه عباس نزد پیامبر صلی الله علیه وآله وسلم را مد نظر داشته است، و اگر جایگاه عباس مد نظر او نمی‌بود و هدفش توسل به جاه عباس نمی‌بود، پس هم افرادی افضل‌تر از عباس برای درخواست دعا وجود داشت، و هم دلیلی نمی‌داشت که در لفظ دعایش به این اشاره کند که عباس عموی پیامبر است، بلکه باید می‌گفت: خدایا ما به عباس پسر عبدالمطلب متوسل می‌شویم، نه اینکه بگوید: به عباس عموی پیامبر متوسل می‌شویم.

همچنین در الإستیعاب في معرفة الأصحاب (۲۴۶/۱) چنین آمده است: «وروينا من وجوه، عن عمر- أنه خرج يستسقى، وخرج معه بالعباس، فَقَالَ (عمر): اللَّهمّ أنا نتقرب إليك بعم نبيك ونستشفع به، فاحفظ فيه نبيك كما حفظت الغلامين لصلاح أبيهما».

ترجمه: «از وجوه مختلفی از عمر روایت کردیم که برای استسقی بیرون آمد و العباس نیز همراه او بیرون آمد و گفت: بارالهی ما بوسیلۀ عموی پیامبرت به تو تقرب می‌جوییم و او را شفیع قرار می‌دهیم، پس به همان شکل که (گنج) آن دو نوجوان (که ماجرایشان در سوره کهف آمده است) را بخاطر صلاح پدرشان نگه داشتی، دربارۀ العباس نیز (خاطر و جاه) پیامبرت را نگه دار».

و در تاریخ ابن عساکر (۳۶۳/۲۶) چنین آمده است: «أن عمر خرج يستسقى به فقال اللهم إنا نتقرب إليك بعم نبيك وبقية آبائه وكبر رجاله فإنك تقول وقولك الحق: ﴿وَأَمَّا ٱلۡجِدَارُ فَكَانَ لِغُلَٰمَيۡنِ يَتِيمَيۡنِ فِي ٱلۡمَدِينَةِ وَكَانَ تَحۡتَهُۥ كَنزٞ لَّهُمَا وَكَانَ أَبُوهُمَا صَٰلِحٗا﴾ [الكهف: ۸۲] فحفظتهما لصلاح أبيهما فاحفظ اللهم نبيك في عمه فقد دلونا به إليك مستشفعين ومستغفرين».

ترجمه: «عمر بیرون رفت و بوسیلۀ عباس درخواست باران کرد و گفت: بارالهی ما بوسیلۀ عموی پیامبرت و باقی ماندۀ پدرانش و بزرگانش به تو نزدیک می‌شویم؛ چراکه تو گفتی و سخن تو حق است: {و اما دیوار، از آن دو نوجوان یتیم در آن شهر بود، و زیر آن، گنجی متعلق به آن دو وجود داشت، و پدرشان مردی صالح بود} [الكهف: ۸۲] ای خدایا تو بخاطر نیکو و صالح بودن پدرشان (گنج) آن دو کودک را (برایشان) نگه داشتی، پس ای خدایا به همان شکل (خاطر و دل) پیامبرت را (بخاطر جایگاه و مکانتی که در نزد تو دارد) در حق عمویش (مراعات کرده و) نگه دار (= استسقای العباس را بخاطر اینکه عموی پیامبر است قبول کن) چراکه ما بوسیلۀ او و از درگاه تو حاجتمان را طلب می‌کنیم و درخواست شفاعت و درخواست مغفرت می‌کنیم».

چنانکه در این روایت‌ها آمده است، عمر رضی الله عنه در ماجرای استسقا هم به جاه عباس نزد پیامبر و هم به جاه پیامبر نزد خداوند متوسل شد و گفت: به همان شکل که بخاطر جایگاهی که پدر آن دو کودک در نزد تو داشت، گنجشان را برایشان نگه داشتی، پس عموی پیامبرت را نیز بخاطر جایگاهی که پیامبرت نزد تو دارد نگه دار و دعای عمویش برای باریدن باران را قبول کن. و این فهم صحابی بزرگوار عمر بن الخطاب رضی الله عنه از آیهٔ ۸۲ سورهٔ کهف است که از این آیه، جواز توسل به جاه را استنباط کرده است.

نقد ۱۱

در صفحهٔ ۱۶ حدیث عایشه دربارهٔ روزنه بالای قبر را ضعیف دانسته است و گفته که به آن استدلال نمی‌شود و گفته که این روایت منکر و باطل است.

می‌گویم:

اولا: نویسندهٔ کتاب، شیخ الیافعی، خودش دربارهٔ این روایت صحبت کرده است و گفته است: {دربارهٔ سعید بن زید اختلاف است، حافظ ابن حجر عسقلانی در تقریب التهذیب (شماره ۲۲۷۲) درباره‌اش می‌گوید: «صدوق له أوهام»؛ «بسیار راستگوست، و اوهام و خطاهایی هم دارد) و ابو النعمان الدسوسی نیز در آخر عمرش دچار اختلاط ذهنی شده بود}.

و با توجه به اینکه نویسنده به وضعیت راویان آن اشاره کرده است، پس ادعای ناقد که بارها گفته است نویسنده به صحت و ضعف روایات اشاره نکرده است رد می‌شود. و نیز این روایت بدترین حالتی که می‌تواند داشته باشد حسن بودن آن است؛ نه منکر و باطل بودن آن، چراکه جرح و تعدیل یک راوی توسط یک محدث، وحی و آیه قرآن نیست که خالی از خطا باشد و اگر یک راوی در نزد یک محدث ضعیف دانسته شود پس چه بسا در نزد دیگری ثقه شمرده شده باشد.

از جمله علمایی که حدیث روزنهٔ بالای قبر پیامبر صلی الله علیه وآله وسلم را صحیح یا حسن دانسته‌اند:

۱- امام البغوی رحمه الله (متوفی ۵۱۶ هـ) این روایت را در کتابش مصابیح السنة (۱۲۸/۴)، حسن دانسته است. به این شکل که شرطش را در مقدمه، اینگونه بیان کرده که روایاتی که از بخاری و مسلم آورده است نزد او صحیح است و روایاتی که از دیگر مصانیف آورده است اگر بر آن سکوت کند یعنی حسن است و اگر ضعیف باشد آن را بیان کرده است و احادیث منکر و موضوع را نیز نیاورده است. و با توجه به اینکه بر این روایت فوق الذکر از سنن الدارمی سکوت کرده است پس نشان می‌دهد

که این حدیث نزد او حسن بوده است، اما ناقد مسکین و کم علم که از لحاظ علمی هرگز با شخصی مانند البغوی قابل مقایسه نیست، این روایت را به این خاطر که با اهواء و بدعت‌های او مخالف بوده است، باطل و منکر دانسته است.

۲- و امام ابوالفرج ابن الجوزی رحمه الله (متوفی ۵۹۷ هـ) که از علمای بسیار سختگیر در تصحیح احادیث بوده و حتی کتابی به نام الموضوعات دارد که در آن بعضی از روایاتی که حسن و یا نهایتا ضعیف بوده‌اند را نیز موضوع دانسته است، با این حال او روایت مذکور را در کتابش به نام الوفا بتعریف فضائل المصطفی ذکر کرده و بر آن سکوت کرده است و این نشان می‌دهد که این روایت در نزد او صحیح و یا حسن بوده است.

۳- و خطیب تبریزی (متوفی ۷۴۱ هـ) در مشکاة المصابیح که تعلیقی بر کتاب مصابیح السنة است، روایت مذکور را تضعیف نکرده و این نشان می‌دهد که این روایت در نزد او نیز حسن یا صحیح بوده است.

۴- حافظ شرف الدین الطیبی (متوفی ۷۴۳ هـ) نیز در شرحش بر کتاب مصابیح السنة بر روایت مذکور سکوت کرده و آن را ضعیف یا منکر ندانسته است، چراکه الطیبی در مقدمه‌اش ذکر کرده که او روایاتی که منکر بوده اما البغوی منکر بودن آن را بیان نکرده است، در کتابش مشخص کرده است. و سکوت او بر روایت مذکور به معنای منکر نبودن آن روایت و بلکه حسن و یا صحیح بودن آن روایت در نزد او است.

۵- و امام ابوالمعالی (متوفی ۸۰۳ هـ) نیز در کتابش به نام كَشْفُ المنَاهِجِ وَالتَّنَاقِيحِ في تَخْرِيجِ أَحَادِيثِ المَصَابِيحِ، که یکی از مهمترین شرح و تعلیق‌ها بر کتاب مصابیح السنة البغوی می‌باشد، بر روایت مذکور سکوت کرده و آن را ضعیف ندانسته است، و این نشان می‌دهد روایت مذکور نزد او حسن و یا صحیح بوده است.

۶- و حافظ ابن حجر العسقلانی (متوفی ۸۵۲ هـ) کتابی دارد به نام هداية الرواة إلى تخريج أحاديث المصابيح والمشكاة، و در مقدمه بیان کرده که صحیح و ضعیف و موضوع و منکر بودن تمام روایات را بیان کرده است و اگر بر روایتی سکوت کرد پس در نزد او حسن بوده است، چنانکه گفته است: «فالتزمت في هذا التخريج أن أبين حال كل حديث من فصل الثاني من كونه صحيحا أو ضعيفا أو منكرا أو موضوعا وما سكتُّ عن بيانه فهو حسن»، و با توجه به اینکه حافظ و امیرامومنین در حدیث، ابن حجر رحمه الله بر روایت مذکور سکوت کرده است پس نشان می‌دهد این روایت نزد او نیز حسن بوده است.

و بسیاری از علمای دیگر مانند المظهری، الکرمانی، القسطلانی، ملا علی القارئ، المغربی مالکی و... این روایت را صحیح و یا حسن دانسته‌اند.

دوما: ایرادی که به محمد بن الفضل السدوسی گرفته شده است اینکه در آخر عمرش دچار اختلاط شده است، ضرری به روایت فوق الذکر امام الدارمی نمی‌زند چراکه او این روایت را قبل از اینکه دچار اختلاط شده باشد روایت کرده است، و السدوسی کمتر از چهار سال آخر عمرش دچار اختلاط بوده است، و با توجه به اینکه الدارمی از شیوخ بخاری و مسلم است و بخاری و مسلم از السدوسی روایت کرده‌اند و روایتشان از او قبل از اختلاطش بوده است، فلذا باید از باب اولیٰ شیخ بخاری و مسلم یعنی الدارمی نیز قبل از اینکه السدوسی دچار اختلاط شده باشد از او روایت کرده باشد. چنانکه عبدالرحمن محمد عثمان در شرحش بر مقدمهٔ ابن صلاح (ص ۴۶۲) می‌گوید: «وأما من سمع منه قبل الاختلاط فأحمد بن حنبل وعبد الله بن محمد المسندي وأبو حاتم الرازي وأبو علي محمد بن أحمد بن خالد الزر يقي وكذلك ينبغي أن يكون من حدث عنه من شيوخ البخاري أو مسلم».

ترجمه: «کسانی که از السدوسی قبل از اینکه دچار اختلاط شود حدیث شنفته‌اند، مانند احمد بن حنبل و عبدالله بن محمد المسندی و ابوحاتم الرازی و ابو علی الزر یقی و نیز شیوخ بخاری یا مسلم (مانند الدارمی) که از السدوسی حدیث شنفته‌اند نیز شایسته است چنین باشد که قبل از اختلاط السدوسی از او حدیث شنیده باشند».

و اما اینکه ناقد گفته است: «ابن حبان می‌گوید: به سبب اختلاطش مناکیر بسیاری در روایاتش واقع شد».

می‌گویم: ابن حبان از متشددین بوده و الدارقطنی می‌گوید بعد از اختلاطش هیچ حدیث منکری از السدوسی دیده نشده است. و الذهبی در سیر النبلاء (۳۷۳/۸) سخن الدارقطی را بر سخن ابن حبان ترجیح داده و می‌گوید: «فَأَيْنَ مَا زعمتَ مِنَ المَنَاكِيْرِ الكَثِيْرَةِ؟ فَلَمْ يَذْكُرْ مِنْهَا حدِيْثاً». یعنی: کجاست آن همه روایت منکری که ابن حبان ادعا کرده است؟ و اگر چنین روایات منکری وجود داشت پس چرا یک حدیث از آن احادیث منکر را برای نمونه نیز ذکر نکرده است؟.

و اگر بنا بر این باشد که هر راویی که کوچکترین اعتراضی بر او بشود آن هم از طرف متشددان، پس روایاتش ترک شده و ضعیف و منکر قلمداد شود، پس هیچ حدیث صحیحی باقی نخواهد ماند.

و اما دربارهٔ **سعید بن زید** که ابن حجر دربارهٔ او گفته است: «راستگوست ولی دچار وهم می‌شده است»، می‌گویم: شیخ الآلبانی که مورد اعتماد وهابیت است این راوی را توثیق کرده و روایاتش را

کمتر از حسن نمی‌داند چنانکه در إرواء الغلیل (۳۳۸/۵) می‌گوید: «وفي سعيد بن زيد ـ وهو أخو حماد بن زيد ـ كلام لا ينزل به حديثه عن رتبة الحسن إن شاء الله تعالى».

ترجمه: «دربارۀ سعید بن زید صحبتی است که حدیثش را از رتبۀ حسن پایین تر نمی‌آورد».

پس این روایت در بدترین حالت، حسن می‌باشد و اشکالاتی که وهابیان مطرح می‌کنند همگی مردود و نامعتبر است، چراکه قاعدۀ تصحیح و تضعیف احادیث نزد این قوم، اصول جرح و تعدیل نیست بلکه گذراندن احادیث از صافی بدعت‌های اعتقادی‌شان است، به این شکل که اگر حدیثی مخالف بدعتشان باشد پس به دنبال جمع آوری اقوالی از علمای جرح و تعدیل می‌گردند که موافق میل آنان است تا به هر نحوی که شده حکم به باطل و منکر و ضعیف بودن روایت بدهند، و اگر هم حدیثی یا اثری موافق اهواءشان باشد پس خودشان را از بررسی آن بی‌نیاز می‌دانند. و در واقع آنها ابتدا به صحیح یا ضعیف بودن یک روایت معتقد می‌شوند سپس برای اثبات آن، دلیل جمع می‌کنند و دلایل را با أهوائشان همسو می‌کنند.

نقد ۱۲

در صفحۀ ۱۸ حدیث بلال رضی الله عنه که در آن عبارت: «اللهم إني أسألك بحق السائلين عليك» آمده است را شدیدا ضعیف دانسته و گفته ابن حجر نیز در نتائج الأفکار (۲۶۴/۱) ضعف آن را بیان کرده است.

می‌گویم: ناقد در اینجا نیز دست از تلبیس برنداشته است، چون ابن حجر در نتائج الأفکار دقیقا یک حدیث بعد از حدیث بلال، حدیث ابوسعید الخدری رضی الله عنه را آورده که در متن حدیث او نیز عبارت: «اللهم إني أسألك بحق السائلين عليك» آمده است و آن حدیث را حسن دانسته است. پس از ناقد و از کسانی که فریب امثال ناقد را خورده‌اند سوال می‌کنیم که: واقعا چرا و به چه انگیزه‌ای چند خط پایین‌ترِ کتاب نتائج الأفکار را نخوانده‌اید تا ببینید ابن حجر این حدیث را با سندی دیگر حسن دانسته است؟ آیا اصلا ناقد به اصل کتاب مراجعه کرده است و یا فقط از دست دیگران کپی کرده است؟ آیا کسی که حقیقت را اینگونه پنهان می‌کند و از سخنان ابن حجر رحمه الله به نفع خودش سوء استفاده می‌کند می‌تواند مورد اعتماد باشد؟ آیا نقدهایی که چنین انسان‌های متعالمی می‌نویسند چیزی جز تخریب و تحریف اعتقادات اهل سنت و جماعت را در پی دارد؟ پس حدیث مذکور که در آن سوال کننده به حقی که سوال کنندگان بر خداوند دارند، توسل کرده است، از رتبۀ

حسن پایین‌تر نمی‌آید و نقدی که ناقد گرفته است، کتمان حقیقت و تحریف و قیچی کردن سخنان ابن حجر بوده و تلبیس بر خوانندگان در آن موج می‌زند.

نقد ۱۳

در صفحهٔ ۱۸ داستان محمد بن عبدالله العتبی را نقد کرده و می‌گوید این داستان در کتاب‌های اهل تصوف و کتاب‌های آثار ذکر شده و حافظ ابن کثیر و نووی را برایش مثال می‌زند، و می‌گوید این روایت صحیح نبوده و سندش در نهایت تاریکی است و غیر معتبر و نامشروع می‌باشد و اهل علم (!!) بر اینگونه روایات اعتماد نمی‌کنند.

می‌گویم:

اولا: فرق است بین اینکه شخصی احادیث را با سند هایشان جمع کند و صحت و ضعف آنها را یا خودش بیان کند و یا بر عهدهٔ شخصی دیگر بگذارد، با کسی که یک حدیث را صحیح و معتبر دانسته و از آن احکام فقهی و شرعی برداشت کرده و به احکام آن ترغیب کرده باشد. و در اینجا ابن کثیر و النووی به این داستان از این جهت که آن را صحیح و معتبر دانسته‌اند استناد کرده‌اند، و به انجام همانند آن نیز ترغیب کرده‌اند.

چنانکه ابن کثیر در تفسیرش (۳۴۷/۲-۳۴۸) در تفسیر آیهٔ ۶۴ سورهٔ نساء روایت عتبی را در مقام تایید آن و به جهت تفسیر و مصداق آوردن برای آیه می‌آورد. و اگر درخواست دعا از پیامبر صلی الله علیه وسلم بعد از وفاتش نزد امام ابن کثیر رحمه الله شرک و قبر پرستی بود، پس چطور به چنین ماجرایی استناد کرده است! چرا آن را نقد نکرده است؟ چرا بر آن سکوت کرده است؟ چرا مانند وهابیان نگفته است درخواست دعا از پیامبر صلی الله علیه وسلم بعد از وفاتش، بدعت یا ناجایز یا شرک است؟

و ابن کثیر مشابه عملی که آن اعرابی انجام داده بود را به عنوان فضایل و مناقب أبو شجاع الوزیر محمد بن الحسین بن عبد الله بن إبراهیم رحمه الله ذکر کرده است، چنانکه (در البدایة والنهایة، ۱۵۱/۱۶) گفته است: «ثم عزل عن الوزارة فسار إلى الحج وجاور بالمدينة ثم مرض، فلما ثقل في المرض جاء إلى الحجرة النبوية فقال يا رسول الله: قال الله تعالى: {ولو أنهم إذ ظلموا أنفسهم جاءوك فاستغفروا الله واستغفر لهم الرسول لوجدوا الله توابا رحيما} [النساء: ٦٤] وها أنا قد جئتك أستغفر الله من ذنوبي وأرجو شفاعتك يوم القيامة ثم مات من يومه ذلك؛ رحمه الله تعالى ودفن في البقيع».

ترجمه: «سپس از وزارت کناره‌گیری کرد و به حج رفت و در مدینه اقامت کرد، سپس مریض شد. هنگامی‌که مریضی‌اش سنگین شد نزد حجرهٔ نبوی آمد و گفت. ای رسول خدا، خداوند متعال فرموده است: {و اگر آن‌ها هنگامی‌که بر خویشتن ستم می‌کردند، نزد تو می‌آمدند، و از الله طلب آمرزش می‌کردند، و پیامبر برایشان طلب آمرزش می‌کرد، بی‌گمان الله را توبه‌پذیر مهربان می‌یافتند} و من اکنون نزد تو آمده‌ام از خداوند می‌خواهم که گناهانم را ببخشد و از شفاعت روز قیامت تو را امید دارم. سپس در همان روز وفات کرد. الله او را رحمت کند. و در بقیع دفن شد».

چنانکه مشاهده می‌کنید، ابو شجاع الوزیر، به قبر پیامبر صلی الله علیه وسلم متوسل می‌شود و او را مورد خطاب قرار می‌دهد و از او درخواست شفاعت می‌کند. و ابن کثیر این عمل را به عنوان فضایل و مناقب او ذکر کرده است و سپس بر او رحمت می‌فرستد. و اگر چنین کاری شرک و قبر پرستی بود، پس چرا ابن کثیر بر آن اعتراضی نکرد؟ بلکه باید همانند نجدیه می‌گفت که او عاقبتش به شر ختم شد و بعد از یک عمر دیانت بر شرک وفات کرد و نباید بر او رحمت می‌فرستاد! بلکه باید تکفیرش می‌کرد! آیا ابن کثیر را نیز صوفی و قبرپرست می‌دانند؟

دوما: ناقد، اهل تصوف بودن را به عنوان جرح و عیبی بر صاحبش به شمار آورده است و به این شکل خواسته که بگوید قومی‌که اهل تصوف هستند و به گمانش خوار و کم ارزش هستند و دور از قرآن و سنت هستند، چنین روایتی را آورده‌اند! در حالی که اهل تصوف بودن فضیلتی است که جماعت حشویه از آن بی‌بهره گشته‌اند.

سوما: بزرگان و امامان این امت، کسانی که بر علم و امامت آنان اتفاق نظر وجود دارد، مانند النووی، ابن قدامه، ابن کثیر، قرطبی و... این روایت را شرکی و قبرپرستی ندانسته‌اند، بلکه انجام آن را توسط کسی که به زیارت قبر پیامبر صلی الله علیه وآله وسلم رفته است سفارش کرده‌اند.

برای مثال علامة مُلا علي القاري الحنفي (متوفی ۱۰۱۴ هـ) در کتابش «زيارة القبر المكرم و المحل المعظّم»، که راجع به زیارت قبر پیامبر صلی الله علیه وسلم آن را نوشته می‌فرماید :

«**قال أهل المناسك من جميع المذاهب**: ومن أحسن ما يقول، ما جاء عن العتبي ... فينبغي أن يكثر من الاستغفار بعد قراءة هذه الآية ، ويستدعي منه صلى الله عليه وسلم أن يستغفر له، فيقول: نحن وفدك يا رسول الله وزوارك يا حبيب الله، جئنا لقضاء حقك والتبرك بزيارتك، والاستشفاع بك مما أثقل ظهورنا وأظلم قلوبنا، فليس لنا شفيع غيرك نؤمّله، ولا رجاء إلا عبر بابك نصله، فاستغفر واشفع لنا إلى ربك يا شفيع المذنبين ، واسأله أن يجعلنا من عباده الصالحين».

ترجمه: «علمائی که در باب مناسک حج کتاب نوشته‌اند، از همه مذاهب فرموده‌اند: از بهترین چیزی که زائر قبر شریف می‌تواند بگوید، همان سخنانی است که از عتبي روایت شده... پس باید زائر استغفار بسیار نموده و بعد از قرائت آیه ۶۴ نساء، از رسول الله صلی الله علیه وسلم طلب نماید که برای او دعای خیر و استغفار نماید، پس اینگونه بگوید: ما نمایندگان ملّت‌مان به نزد شما هستیم ای پیامبر خدا! و ملاقات کنندگان شما هستیم ای محبوب خدا! آمده‌ایم تا (بخشی از) حق شما بر خود را اداء نموده و از زیارت شما تبرک بگیریم و بخاطر گناهان و ظلم‌های بسیاری که مرتکب شده‌ایم، شما را شفیع خویش در نزد الله متعال قرار دهیم (تا او سبحانه با شفاعت شما ما را ببخشاید) چرا که غیر از شما شفیعی که به او امید داشته باشیم، نداریم، و رجاء و امیدی نداریم مگر اینکه معتقدیم از راه شما به آن می‌رسیم، پس برای ما طلب مغفرت نما و در نزد پروردگارت برای ما شفاعت بفرما ای شفاعت کنندۀ گنهکاران! ، و (زائر) از پیامبر صلی الله علیه وسلم طلب نماید که از الله متعال بخواهد که او (= زائر) را از زمرۀ بندگان صالحش قرار دهد».

چهارما: این ادعایش که می‌گوید اهل علم به چنین روایتی اعتماد نمی‌کنند از سخیف‌ترین خزعبلات اوست چون یا جمهور اهل سنت را اهل علم نمی‌داند، و یا از اقوال اهل علم بی‌خبر است. و هر یک از این دو احتمال یکی از دیگری بدتر است. چون این روایت را علمای کبار مذاهب اربعۀ أهل سنت و جماعت در کتاب‌هایشان آورده و نه تنها بر خلاف آرای وهابیت و پیروانشان، آن را شرک و کفر و حرام ندانسته‌اند ، بلکه مردم را ارشاد و راهنمایی به انجام دادن آن نیز کرده‌اند.

نقد ١٤

در صفحۀ ۲۱، روایت ابو امامه بن سهل بن حنیف از عثمان بن حنیف را منکر و غیر قابل احتجاج دانسته و گفته است: {اما این روایت منکر و غیر قابل احتجاج است. امام ابن عدی گفته است: «ابن وهب از شبیب احادیث منکر روایت کرده است». همچنین در طرق دیگر حدیث، هیچ اشاره ای به این داستان نشده است و شیخ الاسلام ابن تیمیه در کتاب التوسل و الوسیله (ص ۱۱۰ ۱۱۲) ضعف این حدیث را ذکر کرده و شیخ آلباني در کتاب التوسل (ص ۹۲) حدیث را منکر دانسته است}.

می‌گویم:

اولا: حدیث آن نابینا که نزد پیامبر صلی الله علیه وآله وسلم آمد تا برای بینا شدنش دعا کند، حتی در صورت نبودن حدیث سهل بن حنیف از عثمان بن حنیف که الطبرانی روایتش کرده است، خودش

به تنهایی برای جواز توسل به جاه و به دعای پیامبر صلی الله علیه وآله وسلم در غیاب او، کفایت می‌کند، پس ضعیف دانستن حدیث سهل بن حنیف هیچ ضرری به اصل موضوع نمی‌رساند.

دوما: حدیث سهل بن حنیف از عثمان بن حنیف نیز صحیح است و ادعای ناقد هیچ اعتباری ندارد.

سند حدیث الطبرانی چنین است: **ابن وهب عن شبيب عن روح بن القاسم عن أبي جعفر الخطمي المدني عن أبي أمامة بن سهل بن حنيف عن عمه عثمان بن حنيف رضي الله عنه**... و الطبرانی خودش در معجم الصغیر (۳۰۶/۱) بعد از ذکر طرق این روایت می‌گوید که این حدیث **صحیح** است.

و البیهقی نیز در دلائل النبوة (۱۶۸/۶) این روایت را با طرق مختلفی آورده که یکی از طرق آن به این شکل است: **يعقوب بن سفيان حدثنا أحمد بن شبيب بن سعيد ثنا أبي عن روح بن القاسم عن أبي جعفر الخطمي عن أبي أمامة بن سهل بن حنيف عن عمه عثمان بن حنيف**...

چنانکه می‌بینید در این سند، ابن وهب از شبیب روایت نکرده است بلکه در این سند، پسر شبیب به نام احمد، از شبیب روایت کرده است. و احمد بن شبیب و شبیب هردو از رجال صحیح البخاری هستند و البخاری در صحیحش روایات زیادی را از احمد بن شبیب از شبیب نقل کرده است. الذهبی در میزان الاعتدال (۱۰۳/۱-۱۰۴) دربارهٔ احمد بن شبیب می‌گوید که صدوق است. سپس از الأزدی نقل کرده که گفته است احمد بن شبیب منکر الحدیث است، اما الذهبی سخن الأزدی را رد کرده و گفته است که ابوحاتم، احمد بن شبیب را توثیق کرده است. و طعن وارد کردن در حدیث احمد بن شبیب از شبیب در واقع باعث طعن وارد کردن در احادیث صحیح البخاری می‌شود.

و یعقوب بن سفیان الفسوی نیز، حافظ، امام و ثقه است. و روح بن القاسم نیز حافظ و ثقه و از رجال البخاری و مسلم است. پس این اسناد صحیح است. چنانکه الحاکم در المستدرک این سند را بر شرط البخاری صحیح دانسته و می‌گوید: «هَذَا حَدِيثٌ صَحِيحٌ عَلَى شَرْطِ الْبُخَارِيِّ، وَلَمْ يُخَرِّجَاهُ». و حافظ المنذری نیز در التغریب والترهیب (۴۷۶/۱) تصحیح الطبرانی را برای روایت مذکور آورده و تصحیح او را پذیرفته و بر آن سکوت کرده است.

و ادعای ناقد که گفته است در طرق دیگر حدیث، هیچ اشاره‌ای به این داستان نشده است، از شگردهای جاهلانهٔ ناقد است، چراکه طرق این روایت متعدد بوده و ممکن است که راوی بنابر آنچه که نیاز بوده باشد تنها گوشه‌ای از یک واقعه را تعریف کرده باشد و یا راوی بخاطر تقوا و ورعی که داشته است به خودش تنها اجازهٔ روایت کردن آنچه که بطور کامل و صحیح حفظ کرده است را داده باشد. و چه بسیار احادیثی که با سندهایی صحیح و ثابت و غیر خدشه پذیر، در کتاب‌هایی غیر از

بخاری و مسلم آمده‌اند و واقعه‌ای را با جزئیات بیشتری نقل کرده‌اند اما همان واقعه‌ها در بخاری و یا مسلم بصورت کلی و با جزئیات کمتری نقل شده‌اند، پس آیا باید گفت که چون آن زیاده‌ها و جزئیات در طرق بخاری و یا مسلم نیامده است پس اگر در دیگر کتاب‌ها آمد ولو سندشان هم صحیح باشد، ضعیف و باطل و منکر می‌باشد؟

پس روایت مذکور صحیح بوده و جز با تدلیس و تلبیس و کتمان حقیقت نمی‌توان این روایت را تضعیف کرد. و ناقد پیشتر نیز از این حیله و تلبیس استفاده کرده بود اینکه حدیث صحیحی که با طرق متعددی روایت شده است را می‌آورد سپس به دنبال تنها طریقی که در آن ضعف وجود دارد می‌گردد و آن طریق را علم کرده و چنین تدلیس کرده و وانمود می‌کند که این روایت ضعیف است و عمدا و یا از روی جهل چشمانش را از دیگر طرق آن حدیث پوشانده است.

نقد ۱۵

در صفحهٔ ۲۲ می‌گوید: «از جمله موارد عجیب این است که وی احاديثي را نقل مي كند كه خود او حكم ضعف و بي اساس و حتي موضوع و دروغ بودن آنها را نقل كرده است، سپس ادعا مي كند كه اينها ادله جمهور علما در مورد مشروعيت توسل به صالحان است».

می‌گویم: نویسنده روایات ضعیف را به عنوان تفسیر و شاهدی برای احادیث صحیح ذکر کرده است. و نیز اگر یک حدیث طرق متعددی داشته باشد که همگی ضعف داشته باشند پس مجموع آن طرق باعث ارتقای آن حدیث به حسن لغیره می‌شود و آن طرق یکدیگر را تقویت می‌کنند. پس ناقد در اینجا نیز تدلیس کرده و قصد و روش نویسنده را به درستی بیان نکرده است. چنانکه نویسنده می‌گوید: «این احادیثی که ذکر شدند بعضی از آنها صحیح بودند و بعضی دیگر حسن لذاته بودند و بعضی دیگر احادیث ضعیفی بودند که با احادیث برابر با خودشان یا قوی‌تر از خودشان تقویت می‌شدند (ضعیف منجبر بودند) و بعضی دیگر نیز ضعیف غیر منجبر بودند. و اگر **فرضاً** همهٔ این احادیث هم ضعیف باشند، اما حدیثی که ضعیف منجبر باشد، با یک شاهد دیگر، قوی می‌شود؛ پس چگونه خواهد بود وقتی که برای آن بیش از بیست حدیث شاهد وجود داشته باشد؟ پس چنین حدیثی با این تعداد از شواهد، به حد تواتری رسیده که دیگر دربارهٔ آن شرط داشتن عدالت برای راویانش لازم نمی‌شود».

نقد ١٦

در صفحۀ ۲۳ و ۲۴ روایت قاضی عیاض دربارۀ گفتگوی مالک با ابو جعفر منصور را نقد کرده و گفته است این داستان سندش منقطع است زیرا محمد بن حمید الرازی، امام مالک را ندیده است و از نظر اکثر محققان حدیث، او شخصی ضعیف است. و نیز می‌گوید: در سند روایت کسانی هستند که مجهول الحال اند. و در ادامه این روایت را مکذوب دانسته است. و در انتها مضمون این روایت را توسل و استغاثۀ شرکی که الفاظی بدعی و غیر مشروع دارد دانسته است!

می‌گویم:

اولا: علمای مالکیه، و نیز جمهور علمای این امت قبل از اینکه ابن تیمیه به دنیا بیاید، این روایت را تلقی به قبول کرده‌اند و هیچ یک از آنان، نه از علمای مذهب مالکی و نه از دیگر مذاهب، این روایت را موضوع یا باطل، و مضمون روایت را شرکی یا حرام ندانسته‌اند، و من تحدی می‌کنم یک نفر قبل از ابن تیمیه نام برده شود که این روایت را قبول نداشته باشد.

شیخ الزرقانی مالکی در شرحش بر المواهب اللدنية بالمنح المحمدية للقسطلاني، دربارۀ ادعای ابن تیمیه که می‌گوید این حکایت بر مالک به دروغ بسته شده است می‌گوید: «هذا تهوّر عجيب، فإن الحكاية رواها أبو الحسن علي بن فهر في كتابه: فضائل مالك بإسنادٍ لا بأس به، وأخرجها القاضي عياض في الشفاء من طريقه عن شيوخ عدة من ثقات مشايخه، فمن أين أنها كذب وليس في إسنادها وضّاع ولا كذّاب».

ترجمه: «این گستاخی عجیبی است، چون این حکایت را ابوالحسن علی بن فهر در کتابش فضائل مالک، با اسنادی که اشکالی در آن وجود ندارد روایت کرده است، و قاضی عیاض نیز در الشفاء از طریقش از تعدادی شیوخ که از مشایخ ثقه‌اش است تخریجش کرده است، پس کجا این روایت دروغ است، در حالی که در إسناد آن نه جعل کننده‌ای وجود دارد و نه دروغ گویی؟»‌.

دوما: این ادعایش که می‌گوید در سند آن کسانی وجود دارد که مجهول الحال هستند، نیز دروغی بیش نیست. سند قاضی عیاض اینگونه است: حَدَّثَنَا القاضي أبو عبد الله محمد بن عبد الرحمن الْأَشْعَرِيُّ وَأَبُو الْقَاسِمِ أَحْمَدُ بن بَقِيٍّ الْحَاكِمُ وَغَيْرُ وَاحِدٍ فيما أجازونيه قالوا أَخْبَرَنَا أَبُو الْعَبَّاسِ أَحْمَدُ بن عُمَرَ بن دِلْهَاثٍ قَالَ حَدَّثنَا أَبُو الْحَسَنِ عَلِيُّ بن فِهْرٍ حَدَّثنا أَبُو بَكْرٍ مُحَمَّدُ بن أَحْمَدَ بن الفَرَجِ حَدَّثنَا أَبُو الْحَسَنِ عَبْدُ اللهِ بن الْمُنْتَابِ حَدَّثنَا يَعْقُوبُ بن إِسْحَاقَ بن أَبِي إِسْرَائِيلَ حَدَّثَنَا ابن حميد...

راوی اول: قاضی ابوعبدالله محمد بن عبدالرحمن بن شبرین قاضی اشبیلیه بود و سیرۀ نیکویی داشت.

راوی دوم: ابوالقاسم احمد بن بقی الحاکم الأشعری، قاضی القضات مغرب بود، و او انسانی فقیه، محدث و شناخته شده در قرطبه بود.

راوی سوم: احمد بن عمر بن دلهات، محدث دیار اندلس بود، حافظ الذهبی دربارۀ او گفته است: امام، حافظ، محدث و ثقه است.

راوی چهارم: ابوالحسن علی بن فهر المصری المکی، یکی از فقها و محدثان مالکیه و از شیوخ البیهقی بود. قاضی عیاض دربارۀ او گفته است: فقیه مالکی، محدث مصر است و دربارۀ فضایل مالک دوازده جزء نوشته است.

راوی پنجم: ابوبکر محمد بن احمد بن الفرج بغدادی است، خطیب بغدادی ترجمه‌اش را نوشته و کسانی که از او روایت کرده‌اند و کسانی او از آنها روایت کرده است را برشمرده است.

راوی ششم: ابوعبدالله محمد بن عبدالله بن المنتاب، قاضی معروف الکرابیسی است و در مدینه نیز قاضی بوده است و از یاران قاضی اسماعیل بوده و از نزد او تفقه نموده است. حافظ السخاوی دربارۀ او گفته است: او یکی از شیوخ و فقهای اصحاب مالک و از حذاق و نظار و حفاظ و ائمۀ مذهبشان است.

راوی هفتم: یعقوب بن اسحاق بن أبواسرائیل است که یکی از شیوخ امام الطبرانی بود. خطیب بغدادی سخن الدارقطنی را دربارۀ او نقل کرده که گفته است: لا بأس به.

چنانکه مشاهده می‌کنید هیچ یک از این راویان مجهول الحال نیستند، بلکه همگی شناخته شده بوده و علاوه بر آن جزو فقها و محدثان و قاضیان بزرگ مذهب مالکی نیز بوده‌اند.

و راوی آخر، محمد بن حمید الرازی است که بعضی از علما او را جرح نموده و بعضی دیگر تعدیل کرده‌اند، ولی متأسفانه این قوم همواره امانت علمی را رعایت نمی‌کنند و در این باره تنها اقوال جرح کنندگان را نقل کرده‌اند و طوری وانمود کرده‌اند که انگار هیچ یک از امامان و علما، محمد بن حمید الرازی را توثیق نکرده است. در حالی که بزرگانی مانند احمد بن حنبل و یحیی بن معین، جعفر الطیالسی، محمد بن یحیی الذهلی، ابن شاهین و... محمد بن حمید راضی را توثیق نموده و بر او ثنا گفته‌اند. احمد بن حنبل می‌گوید: «لا يزال بالري علم ما دام بها محمد بن حميد يعني الرازي حيا»؛ «تا زمانی که محمد بن حُمَید در شهر رَی زنده است، علم حدیث در آنجا پایدار است». و ابن عدی در الکامل از احمد بن حنبل ذکر کرده که بخاطر استوار و صلابتش بر سنّت او را ثنا گفته است. و الهیثمی در مجمع الزوائد می‌گوید: «وهو ثقة وفيه خلاف»؛ «او مورد اعتماد است و درباره‌اش اختلاف نظر است». و همچنین می‌گوید: «وهو ضعيف وقد وثق»؛ «او ضعیف است اما توثیق هم شده است». و

نهایت آنچه می‌توان گفت این است که این ماجرا نزد بعضی از علما مانند احمد بن حنبل و یحیی بن معین و الهیثمی و دیگران صحیح است و نزد افراد دیگر ضعیف. و اگر آنها در تضعیف محمد بن حمید الرازی مقلد آن دسته از علمایی هستند که او را تضعیف کرده‌اند، پس چه اشکالی دارد و چرا ناجایز می‌دانند که دیگران مقلد آن علما و امامانی باشند که محمد بن حمید الرازی را ثقه دانسته‌اند؟

و نیز محمد بن حمید در سال ۲۴۸ هجری وفات یافته است یعنی ۴۸۰ سال قبل از وفات ابن تیمیه. و در این ۴۸۰ سال هیچ یک از علما روایت او از مالک را نه جعلی و دروغین دانسته‌اند و نه مضمون آن را شرکی و بدعی و حرام. و بلکه علمای مالکی و غیر مالکی این روایت را تلقی به قبول کرده و در کتاب‌های خودشان آن را آورده و به انجام آن ترغیب نموده‌اند.

و چنانکه در سیر اعلام النبلاء (۵۰۳/۱۱) آمده است، محمد بن حمید، حدود سال ۱۶۰ به دنیا آمده است. و امام مالک نیز در سال ۱۷۹ وفات کرده است. یعنی محمد بن حمید هنگام وفات مالک، تقریبا ۲۰ سال داشته است. پس این ادعای ناقد که می‌گوید سند این داستان منقطع است، ظنی است نه قطعی، و سند این روایت اگر بدترین حالت هم در نظر گرفته شود، باز جعلی و دروغین نخواهد بود و همینکه علمای مالکی این روایت را تلقی به قبول کرده‌اند نشان می‌دهد که این روایت و مضمون آن در نزد آنان غیر شرعی و یا بدعی نبوده است، حال چه رسد به اینکه آن را شرکی بدانند!

همچنین ناقد گفته است: «این موضوع از بعضي جهات ديگر با مذهب مالک مغايرت دارد؛ يکي از اينها اين بخش از روايت است: آيا به طرف قبله رو کنم و دعا کنم يا به طرف قبر رسول الله صلى الله عليه وسلم رو نمايم؟ و امام گفته اند: صورتت را از طرف قبر رسول الله صلى الله عليه وسلم منحرف نکن، او وسيله تو و وسيله پدرت آدم است. در حالي که آنچه از مالک و ساير ائمه و بقيه ی علمای سلف و صحابه شناخته شده و معروف است اين مي باشد که: هرگاه دعا کننده به پيامبرصلى الله عليه وسلم سلام کرد، سپس بخواهد برای خودش دعا نمايد، بايد رو به قبله کند و در مسجد برای خود دعا کند و رو به طرف قبر نمي کند».

چنانکه می‌بینید می‌گوید روایت محمد بن حمید با مذهب مالک مغایرت دارد از این جهت که در روایت او رو کردن به قبر پیامبر صلی الله علیه وآله وسلم هنگام دعا کردن آمده است، **اما به گمان ناقد در مذهب مالک و سایر ائمه و بقیۀ علمای سلف و صحابه، جایز نیست و نباید هنگام دعا به قبر پیامبر رو کرد بلکه باید به قبله رو کرد!**

می‌گویم: برخلاف ادعای بی‌اساس ناقد، آنچه از امام مالک و از دیگر علمای مالکی مذهب ثابت است این است که اگر کسی به زیارت پیامبر صلی الله علیه وآله وسلم بعد از وفاتش برود پس مانعی

ندارد، و می‌تواند، و بلکه مستحب است که هنگام دعا کردن، به قبر پیامبر صلی الله علیه وآله وسلم رو کند.

قاضی عیاض در الشفاء (۸۵/۲) از ابن وهب –که از اصحاب امام مالک است– روایت کرده که امام مالک گفته است: «إِذَا سَلَّمَ عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَدَعَا يَقِفُ وَوَجْهُهُ إِلَى الْقَبْرِ لَا إِلَى الْقِبْلَةِ وَيَدْنُو وَيُسَلِّمُ وَلَا يَمَسُّ الْقَبْرَ بِيَدِهِ».

ترجمه: «موقعی که بر پیامبر صلی الله علیه وسلم سلام می‌فرستد و دعا می‌کند، بایستد و رویش به قبر باشد نه به قبله، و نزدیک شود و سلام کند و با دستش قبر را لمس نکند».

در این روایت از امام مالک، هم دعا کردن نزد قبر پیامبر صلی الله علیه وآله وسلم و هم رو کردن به قبر هنگام دعا کردن بطور صریح آمده است. و این روایت از لحاظ سندی هیچ اشکالی ندارد.

همچنین ابن المواز از علمای بزرگ مالکی مذهب، کسی که ۴۸۱ سال قبل از ابن تیمیه به دنیا آمده است، در کتابش الموازنه، کتاب الحج، باب ما جاء فی الوداع، می‌گوید: «قال أشهب قيل لمالك: فالذي يلتزم أترى له أن يتعلق بأستار الكعبة عند الوداع؟ قال: لا، ولكن يقف ويدعو. قيل له: وكذلك عند قبر النبي صلى الله عليه وسلم؟ قال: نعم».

ترجمه: «اشهب می‌گوید: به مالک گفته شد: به نظرت کسی که ملتزم است، آیا هنگام وداع خودش را به پرده‌های کعبه آویزان کند؟ مالک گفت: نه، بلکه بایستد و دعا کند. به مالگ گفتند: آیا نزد قبر پیامبر صلی الله علیه وسلم نیز اینگونه کند؟ (= یعنی بایستد و دعا کند) مالک گفت: آری».

فاصلۀ بین حجر الأسود و درب کعبه را ملتزم گویند و چسپاندن سینه و صورت و دست به آن قسمت را التزام گویند.

همچنین امام النووی در کتاب رؤوس المسائل وتحفة طلاب الفضائل، (ص ۱۸۵)، از حافظ أبي موسى الأصبهاني نقل کرده که او از امام مالک بن انس روایت کرده که گفته است: «إذا أراد الرجل أن يأتي قبر النبي صلى الله عليه وسلم فيستدبر القبلة ويستقبل النبي صلى الله عليه وسلم، ويصلي عليه ويدعو».

ترجمه: «هرگاه شخص خواست که نزد قبر پیامبر صلی الله علیه وسلم بیاید، پس پشتش به قبله و رویش به پیامبر صلی الله علیه وسلم باشد و بر او صلوات بفرستد و دعا کند».

پس مذهب امام مالک و علمای مالکیه، رو کردن به قبر هنگام دعا کردن بوده است، و ناقد بر مذهب مالک دروغ بسته است.

و اما صحابه‌ای که در کنار قبر رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلم دعا کرده‌اند بسیار اند مانند: اسامه بن زید، عبد الله بن عمر، انس بن مالک، بلال بن الحارث المزنی، و عقبه بن عامر، به اضافهٔ آن نمازها و دعاها و تسبیح‌هایی که سیده عایشه در حجره‌اش که قبر پیامبر صلی الله علیه وسلم در آن بود انجام داده است و روایاتش در البخاری و مسلم آمده است.

۱- اسامه بن زید: «عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بن عَبْدِ اللَّهِ بن عُتْبَةَ ، قَالَ : رَأَيْتُ أُسَامَةَ بن زَيْدٍ عِنْدَ حُجْرَةِ عَائِشَةَ يَدْعُو». **ترجمه:** «از عبید الله بن عبد الله بن عتبه آمده که او اسامه بن زید رضی الله عنه را نزد حجرهٔ عایشه رضی الله عنها دید که داشت دعا می‌کرد». الطبرانی در المعجم الکبیر (۱۶۶/۱) روایتش کرده و الضیاء المقدسی در المختارة (۱۰۵/۴) صحیحش دانسته و الهیثمی در مجمع الزوائد (۶۴/۸، ۶۵) می‌گوید: رجالش ثقه و مورد اعتماد هستند.

۲- عبدالله بن عمر: «ثنا مَالِكٌ عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ دِينَارٍ أَنَّهُ قَالَ: رَأَيْتُ عَبْدَ اللهِ بْنَ عُمَرَ يَقِفُ عَلَى قَبْرِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ثُمَّ يُسَلِّمُ عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَيَدْعُو»؛ **ترجمه:** «از عبدالله بن دینار آمده که گفت: عبدالله بن عمر را دیدم که بر سر قبر پیامبر صلی الله علیه وسلم می‌ایستاد، سپس بر پیامبر صلی الله علیه وسلم سلام می‌کرد و دعا می‌کرد». البیهقی در السنن الکبری (۲۴۵/۵) روایتش کرده است.

۳- انس بن مالک: «حدثنا عبد الله بن منيب بن عبد الله بن أبي أمامة، عن أبيه، قال: " رأيت أنس بن مالك أتى قبر النبي صلى الله عليه وسلم فوقف فرفع يديه حتى ظننت أنه افتتح الصلاة فسلم على النبي صلى الله عليه وسلم ثم انصرف»؛ **ترجمه:** «عبدالله بن منیب از عبدالله بن أبی امامه از أبي امامه روایت کرده که گفت: انس بن مالک رضی الله عنه را دیدم که نزد قبر پیامبر صلی الله علیه وسلم آمد و ایستاد و دستانش را (برای دعا کردن) بلند کرد تا حدی که گمان کردم می‌خواهد نماز بخواند، و بر پیامبر صلی الله علیه وسلم سلام نمود سپس برگشت و رفت». البیهقی در شعب الایمان (۴۹۱/۳) روایتش کرده است، و إسنادش حسن است.

۴- بلال بن الحارث: حافظ ابن حجر در فتح الباری گفته که آن کسی که در خشکسالی زمان عمر بن الخطاب نزد قبر پیامبر صلی الله علیه وآله وسلم آمد و گفت: «يا رسول الله استسق لأمتك فإنهم قد هلكوا»، بلال بن الحارث بوده است. و حتی اگر کسی غیر از او باشد، پس در حداقل‌ترین احتمالات، او یکی از بزرگان تابعین بوده که عمر بن الخطاب را دیده و در عصر خیر و سنّت زندگی کرده است.

۵- عقبة بن عامر: امام النووی در ترجمهٔ صحابی، عقبة بن عامر (تهذيب الأسماء ۳۰۸/۱-۳۰۹) چنین می‌گوید و نص سخنش چنین است: «وهو كان البريد إلى عمر بن الخطاب، رضى الله عنه، بفتح دمشق، ووصل المدينة فى سبعة أيام، ورجع منها إلى الشام فى يومين ونصف بدعائه عند قبر رسول الله – صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ – وتشفعه به فى تقريب طريقه»؛ **ترجمه:** «عقبه بن عامر در زمان فتح دمشق پیک (نامه رسان) عمر بن الخطاب رضی الله عنه بود، او در هفت روز از شام به مدینه رسید، اما **چون در کنار قبر رسول خدا صلی الله علیه وسلم دعا کرد و برای نزدیک‌شدن مسیرش از پیامبر درخواست شفاعت کرد**، به این خاطر در دو روز از مدینه به شام برگشت».

و اما بعضی از سلف و امامان اهل سنت که نزد قبر پیامبر صلی الله علیه وآله وسلم و یا قبر دیگر صالحان دعا کرده‌اند و دعا کردن نزد قبر را جایز دانسته‌اند:

۱- ابن أبي فُدَيْك (متوفی ۱۹۹ هـ): «أَخْبَرَنَا أَبُو سَعِيدِ بْنُ أَبِي عَمْرٍو، أَخْبَرَنَا أَبُو عَبْدِ اللهِ الصَّفَّارُ، حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي الدُّنْيَا، حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ عُثْمَانَ، حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي فُدَيْكٍ، قَالَ: سَمِعْتُ بَعْضَ مَنْ أَدْرَكْتُ، يَقُولُ: " بَلَغَنَا أَنَّهُ مَنْ وَقَفَ عِنْدَ قَبْرِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَتَلَا هَذِهِ الْآيَةَ ﴿إِنَّ ٱللَّهَ وَمَلَٰٓئِكَتَهُۥ يُصَلُّونَ عَلَى ٱلنَّبِيِّۚ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ صَلُّواْ عَلَيۡهِ وَسَلِّمُواْ تَسۡلِيمًا﴾ [الأحزاب: ٥٦] ، صَلَّى اللهُ عَلَيْكَ يَا مُحَمَّدُ حَتَّى يَقُولَهَا سَبْعِينَ مَرَّةً فَأَجَابَهُ مَلَكٌ: صَلَّى اللهُ عَلَيْكَ يَا فُلَانُ لَمْ يَسْقُطْ لَكَ حَاجَةٌ "»؛ **ترجمه:** «ابن ابی فدیک می‌گوید: از بعضی از کسانی که آنان را دیده‌ام شنیدم که می‌گفتند: به ما رسیده که هرکس کنار قبر پیامبر صلی الله علیه وسلم بایستد و این آیه را تلاوت کند: {بی‌گمان الله و فرشتگانش بر پیامبر درود می‌فرستند، ای کسانی‌که ایمان آورده‌اید بر او درود فرستید، و سلام بگویید، سلامی‌نیکو} و هفتاد بار بگوید: "ای محمد درود خدا بر تو باد"، در این صورت فرشته‌ای جوابش را خواهد داد و می‌گوید: ای فلانی درود خدا بر تو باد، هر حاجتی که داری برآورده خواهد شد». البیهقی در شعب الإيمان (۴۹۲/۳) و حافظ حمزة السهمی در تاریخ جرجان (۲۲۰/۱) روایتش کرده‌اند و السیوطی در الدر المنثور (۵۷۰/۱، ۵۷۱) تخریج این روایت را به ابن أبي الدنيا نسبت داده است.

۲- حافظ ابن أبي عاصم (۲۰۶-۲۸۷ هـ): ابن أبي عاصم که از امامان حدیث است، در کتابش الآحاد والمثانی (۱۶۳/۱) می‌گوید: «طَلْحَةُ بْنُ عُبَيْدِ اللهِ. . . مِنْ ذَلِكَ الْمَوْضِعِ فَاشْتُرِيَ لَهُ دَارٌ بِسَبْعِينَ

أَلْفَ دِرْهَمٍ وَهِيَ الَّتِي فِيهَا قَبْرُهُ بِحَضْرَةِ الْهِجْرَتَيْنِ وَقَدْ رَأَيْتُ جَمَاعَةً مِنْ أَهْلِ الْعِلْمِ وَأَهْلِ الْفَضْلِ إِذَا هُمْ أَخَذَهُمْ أَمْرٌ قَصَدَ إِلَى قَبْرِهِ فَسَلَّمَ عَلَيْهِ **وَدَعَا بِحَضْرَتِهِ**، وَكَانَ يَعْرِفُ الْإِجَابَةَ، وَأَخْبَرَنَا مَشَايِخُنَا قَدِيمًا أَنَّهُمْ رَأَوْا مَنْ كَانَ قَبْلَهُمْ يَفْعَلُهُ»؛ **ترجمه:** «برای طلحه بن عبید الله رضی الله عنه در حضور اصحابی که دو بار (به حبشه و مدینه) هجرت کرده بودند زمینی که قبرش در آنجا قرار دارد، به قیمت هفتاد هزار درهم خریده شد. و جماعتی از اهل علم و اهل فضل را دیده‌ام که هرگاه یکی از آنها می‌خواست کاری بکند، نزد قبر او می‌رفت و بر او سلام می‌کرد **و در کنار او دعا می‌کرد** و اجابت دعایش را می‌دید. و مشایخمان به ما خبر داده‌اند که آنان مردمان قبل از خودشان را دیده‌اند که همین کار را می‌کردند». و حافظ ابو نعیم نیز در معجم الصحابه (۳۳۴/۱) این روایت را از ابن أبي عاصم آورده است.

۳- امام الأئمه ابن خزیمه (۲۳۳-۳۱۱ هـ): در تهذیب التهذیب از ابن حجر (۳۳۹/۷) آمده است: «قال وسمعت أبا بكر محمد بن المؤمل بن الحسن بن عيسى يقول خرجنا مع إمام أهل الحديث أبي بكر بن خزيمة وعديله أبي علي الثقفي مع جماعة من مشائخنا وهم إذ ذاك متوافرون إلى زيارة قبر علي بن موسى الرضي بطوس قال فرأيت من تعظيمه يعني بن خزيمة لتلك البقعة وتواضعه لها وتضرعه عندها ما تحيرنا»؛ **ترجمه:** «(حاکم نیشابوری) می‌گوید: شنیدم ابوبکر محمد بن المؤمل می‌گفت: همراه با امام اهل حدیث ابوبکر ابن خزیمه و همتایش ابو علی الثقفی و همراه با جماعتی از مشایخمان بیرون رفته بودیم، و به زیارت قبر علی بن موسی الرضی در طوس رفتیم، و ابن خزمیه را دیدم که آن بارگاه را چنان تعظیم می‌کرد و برایش تواضع نشان می‌داد و در کنارش گریه و زاری می‌کرد که حیرت‌زده شده بودیم».

۴- ابن حبان (۳۵۴ هـ): ابن حبان در کتابش الثقات (۴۵۷/۸) به مناسبت ذکر قبر علی الرضا بن موسی الکاظم بن جعفر الصادق بن محمد الباقر بن علی زین العابدین بن الحسین رضی الله عنه، می‌گوید: «وقبره بسناباذ خارج النوقان مشهور يزار بجنب قبر الرشيد قد زرته مرارا كثيرة وما حلت بي شدة في وقت مقامي بطوس فزرت قبر على بن موسى الرضا صلوات الله على جده وعليه ودعوت الله إزالتها عنى إلا أستجيب لي وزالت عنى تلك الشدة وهذا شيء جربته مرارا فوجدته كذلك»؛ **ترجمه:** «قبر او در روستای سناباد در بیرون شهر نوقان قرار دارد و محل قبرش مشهور است و مردم به زیارت آن می‌روند و قبرش در کنار قبر الرشید است. من خودم دفعات

بسیاری قبرش را زیارت کرده‌ام و آن موقع که در طوس ساکن بودم هروقت که دچار سختی و مشکلی می‌شدم و **قبر علی بن موسی الرضا -که درود خدا بر جدش و بر او باد- را زیارت می‌کردم و خداوند را به دعا می‌خواندم**، جز این نبود که دعایم پذیرفته می‌شد و آن مشکلی که داشتم برطرف می‌شد و این مساله‌ای است که خودم بارها آن را تجربه کرده‌ام و نتیجه‌اش را به همین شکل دیده‌ام».

۵- امام ابراهیم الحربی (۱۹۸-۲۸۵ هـ): ابراهیم الحربی جزو بزرگترین امامان است و به او شیخ الاسلام می‌گفتند و با احمد بن حنبل مقایسه می‌شد و او همان کسی است که احمد بن حنبل، پسرش عبدالله را برای تربیت و آموزش نزد او فرستاد. و این ابراهیم الحربی است که می‌گوید: «قبر معروف الترياق المجرب»؛ «قبر معروف الکرخی دارویی آزموده شده است (یعنی برای همگان آزموده شده و معلوم شده که دعا در نزد او، پذیرفته می‌شود)». الطبقات الصوفية از ابو عبد الرحمن السلمی (ص ۸۱)، تاریخ بغداد از الخطیب بغدادی (۱۲۲/۱)، المناقب از ابن الجوزی (ص ۱۹۹-۲۰۰). و الذهبی می‌گوید: «وعن إبراهيم الحربي، قال: قبر معروف الترياق المجرب. يريد إجابة دعاء المضطر عنده؛ لأن البقاع المباركة يستجاب عندها الدعاء، كما أن الدعاء في السحر مرجو، ودبر المكتوبات، وفي المساجد»؛ **ترجمه:** «ابراهیم الحربی می‌گوید: قبر معروف الکرخی، دارویی آزموده شده است. (ذهبی در توضیح آن می‌گوید) منظورش این است که دعای شخص درمانده، در نزد او پذیرفته می‌شود، برای اینکه در نزد مکان‌های متبرکه دعا اجابت می‌شود، به همان شکل که دعا در هنگام صبح و بعد از نمازهای فرض و در مساجد امید پذیرفته شدن آن می‌رود». سیر اعلام النبلاء از الذهبی (۳۴۳/۹-۳۴۴).

۶- حافظ المحاملی (صاحب أمالی المحاملی ۲۲۵-۳۳۰ هـ): ابو عبدالله بن المحاملی می‌گفت: «أعرف قبر معروف الكرخي منذ سبعين سنة ما قصده مهموم إلا فرج الله همه»؛ **ترجمه:** «قبر معروف الکرخی را حدود هفتاد سال است که می‌شناسم؛ هیچ گرفتاری نزد او نرفته مگر اینکه خداوند گرفتاری‌اش را برطرف کرده است». الخطیب در تاریخ بغداد (۱۲۳/۱) این سخن را از المحاملی نقل کرده است.

چنانکه مشاهده می‌کنید، هم صحابه و هم علمای سلف و هم مالک و هم علمای مذهب مالکی قبل از اینکه ابن تیمیه به دنیا بیاید، دعا کردن نزد قبر انبیا و اولیاء و نیز رو کردن به قبر پیامبر صلی الله علیه وآله وسلم هنگام دعا کردن را جایز و بلکه مستحب دانسته‌اند. و اینجاست که بی‌اساس بودن و

دروغ بودن ادعای ناقد که می‌گوید: «در حالي كه آنچه از مالك و ساير ائمه و بقيه‌ی علمای سلف و صحابه شناخته شده و معروف است اين مي باشد كه: هرگاه دعا كننده به پيامبرصلی الله عليه وسلم سلام كرد، سپس بخواهد برای خودش دعا نمايد، بايد رو به قبله كند و در مسجد برای خود دعا كند و رو به طرف قبر نمي كند» برای خواننده فهیم و گرامی، اظهر من الشمس می‌شود.

نقد ۱۷

در صفحۀ ۲۴ از استدلال نویسنده به آیۀ: ﴿وَٱبۡتَغُوٓاْ إِلَيۡهِ ٱلۡوَسِيلَةَ﴾ برای جواز توسل به ذات پیامبران و صالحان ایراد گرفته است و گفته است: {چنین فهمی با آنچه ائمۀ تفسیر بیان کرده‌اند مغایرت دارد و از آنها نقل نشده که کلمۀ الوسیلة را به توسل به ذات پیامبران تعبیر کرده باشند. در نتیجه وسیلۀ بنده برای تقرب به خداوند، اعمال و عبادات و برپاداری دستورها و دوری از نواهی او است، و هرکسی صاحب آنچه کسب کرده است می‌باشد و این آیه هیچ وجهی برای اثبات توسل به هیچ ذاتی ندارد چه ذات پیامبر صلی الله علیه وسلم باشد و چه ذات صالحان.

می‌گویم: به راستی که آنچه که شیخ الیافعی نوشته است کفایت می‌کند و حقیقتا ناقد هیچ پاسخی به آنچه نویسنده نوشته است نداده است. چون همانطور که نویسنده گفته است این آیه بر جایز بودن عموم توسل دلالت دارد. و اگر یکی از مفسران در تفسیر این آیه یکی از انواع مختلف توسل را ذکر کند پس به معنای جایز نبودن انواع دیگر توسلی که ذکر نکرده است نیست. پس بر طبق این آیه اصل بر جواز همه نوع توسل جستنی است مگر اینکه نصی صریح و ثابت از نوع خاصی از توسل نهی کرده باشد و هیچ نصی دربارۀ نهی از توسل به ذات انبیا و صالحان وجود ندارد، و بلکه آیاتی از قرآن وجود دارد که مشروعیت توسل به ذات و جاه صالحان را نشان می‌دهد. برای مثال خداوند متعال می‌فرماید:

﴿وَأَمَّا ٱلۡجِدَارُ فَكَانَ لِغُلَٰمَيۡنِ يَتِيمَيۡنِ فِي ٱلۡمَدِينَةِ وَكَانَ تَحۡتَهُۥ كَنزٞ لَّهُمَا وَكَانَ أَبُوهُمَا صَٰلِحٗا فَأَرَادَ رَبُّكَ أَن يَبۡلُغَآ أَشُدَّهُمَا وَيَسۡتَخۡرِجَا كَنزَهُمَا رَحۡمَةٗ مِّن رَّبِّكَۚ وَمَا فَعَلۡتُهُۥ عَنۡ أَمۡرِيۚ ذَٰلِكَ تَأۡوِيلُ مَا لَمۡ تَسۡطِع عَّلَيۡهِ صَبۡرٗا﴾ [الكهف: ۸۲]

«و اما دیوار، از آن دو کودک یتیم در آن شهر بود، و زیر آن، گنجی متعلق به آن دو وجود داشت، و پدرشان مردی صالح بود، پس پروردگارت خواست که آنان به حد بلوغ برسند و گنج خود را بیرون آورند، (سپس حضر به موسی گفت) این رحمتی از جانب پروردگارت بود، این (کارها) را من خود سرانه انجام ندادم، این بود راز (و حکمت) کارهایی که نتوانستی در برابر آن‌ها صبر کنی».

چنانکه در این آیه پیداست، خداوند گنج آن دو کودک را بخاطر پدرشان که انسان صالحی بود برایشان حفظ کرد. و اگر پدرشان انسال صالحی نمی‌بود و خداوند خاطر پدرشان را نمی‌گرفت و پدر آن دو کودک، نزد الله جایگاه و منزلتی نمی‌داشت، خداوند گنج آن دو کودک را (حد اقل به سبب پدرشان) محفوظ نگه نمی‌داشت. و اینکه خداوند در این آیه به صالح بودن پدر متوفی آن دو کودک اشاره کرده است ﴿وَكَانَ أَبُوهُمَا صَٰلِحًا﴾ بطور واضح ثابت می‌کند که خداوند بخاطر جایگاه پدر آن دو کودک بود که گنج آن دو کودک را برایشان حفظ نمود، وگرنه هیچ دلیلی برای ذکر کردن صالح بودن پدرشان وجود نمی‌داشت. پس این آیه ثابت می‌کند که جاه و مکانت صالحان نزد خداوند معتبر است و در نتیجه انسان می‌تواند به جاهی که آنها نزد خداوند دارند متوسل بشود. پس این آیه مشروعیت توسل به جاه و ذات انسان‌های صالح را نشان می‌دهد و ثابت می‌شود که توسل به ذات و جاه صالحان داخل عموم آیه: ﴿وَٱبۡتَغُوٓاْ إِلَيۡهِ ٱلۡوَسِيلَةَ﴾ قرار می‌گیرد.

و نیز از شگردهای ناقد این است که سخنان نویسنده را بطور کامل نقد نمی‌کند بلکه تنها آنچه که زورش به آن برسد را با کلی تلبیس و سفسطه رد می‌کند آن هم ردی زشت و سخیف که با خواندن آن، آدم خنده‌اش می‌گیرد. پس چرا ناقد ادامهٔ سخنان و استدلال‌های نویسنده را نقد نکرده است؟ آیا غیر از این است که حتی با تلبیس و سفسطه نیز نمی‌توانسته نقدی بر آن قسمت‌ها بنویسد؟

چون در ادامه نویسنده به این آیه استناد کرده است: ﴿وَقَالَ لَهُمۡ نَبِيُّهُمۡ إِنَّ ءَايَةَ مُلۡكِهِۦٓ أَن يَأۡتِيَكُمُ ٱلتَّابُوتُ فِيهِ سَكِينَةٞ مِّن رَّبِّكُمۡ وَبَقِيَّةٞ مِّمَّا تَرَكَ ءَالُ مُوسَىٰ وَءَالُ هَٰرُونَ تَحۡمِلُهُ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةُۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأٓيَةٗ لَّكُمۡ إِن كُنتُم مُّؤۡمِنِينَ ۝٢٤٨﴾ [البقرة: ۲۴۸]

«و پیامبرشان به آنها گفت: همانا نشانهٔ پادشاهی او این است که تابوت (عهد) که در آن آرامشی از پروردگار شما و باقیمانده از آنچه آل موسی و آل هارون بر جای گذشته‌اند (قرار دارد) در حالی‌که فرشتگان آن را حمل می‌کنند به سوی شما خواهد آمد، مسلماً در این نشانه‌ای برای شماست، اگر مؤمن باشید».

سپس از ابن کثیر در البداية والنهاية (۶/۲) آورده که گفته است: «قَالَ ابْنُ جَرِيرٍ وَغَيْرُهُ ثُمَّ مَرَجَ أمر بنی إسرائیل... وَكَانُوا إِذَا قَاتَلُوا أَحَدًا مِنَ الْأَعْدَاءِ يَكُونُ مَعَهُمْ تَابُوتُ الْمِيثَاقِ الَّذِي كَانَ فِي قُبَّةِ الزَّمَانِ كَمَا تَقَدَّمَ ذِكْرُهُ فَكَانُوا يُنْصَرُونَ بِبَرَكَتِهِ وَبِمَا جَعَلَ اللهُ فِيهِ مِنَ السَّكِينَةِ وَالْبَقِيَّةِ مِمَّا تَرَكَ آلُ مُوسَى وَآلُ هارون».

ترجمه: «ابن جریر و غیر او می‌گویند: امر بنی اسرائیل به فساد کشیده شد... و آنها هنگامی‌که با یکی از دشمنان می‌جنگیدند تابوت عهدی که داخل گنبد زمان بود را با خود می‌آوردند و بوسیلهٔ برکت

آن تابوت و بوسیلۀ سکینه و آرامشی که خداوند در آن تابوت قرار داده بود و بوسیلۀ باقی‌ماندۀ آنچه آل موسی و آل هارون برجای گذاشته بودند و در آن تابوت وجود داشت، پیروز می‌شدند».

همچنین از ابن کثیر در البدایة والنهایة (۹/۲) آورده که گفته است: «وَهَذَا أَيْضًا مِنْ بَرَكَةِ وِلَايَةِ هَذَا الرَّجُلِ الصَّالِحِ عَلَيْهِمْ وَيُمْنِهِ عَلَيْهِمْ أَنْ يَرُدَّ اللهُ عَلَيْهِمُ التَّابُوتَ الَّذِي كَانَ سُلِبَ مِنْهُمْ وَقَهَرَهُمُ الْأَعْدَاءُ عَلَيْهِ وَقَدْ كَانُوا يُنْصَرُونَ عَلَى أَعْدَائِهِمْ بسببه».

ترجمه: «و همچنین این (= برگردانده شدن تابوت) از برکت و میمنت پادشاهی آن مرد صالح (= ملک طالوت) بر بنی اسرائیل بود، اینکه خداوند تابوتی که از آنان گرفته شده بود را به آنان باز گرداند و با آن دشمنانشان را شکست دادند و به سبب آن تابوت بر دشمنانشان پیروز می‌شدند».

و آیا این آیه چیزی جز اثبات توسل کردن بنی اسرائیل به آثار باقی ماندۀ آل موسی و آل هارون را نشان می‌دهد؟ و آیا خنده دار نیست که ماترکۀ آل موسی و آل هارون (مانند لباس و بشقاب و شمشیر و وسایل شخصی‌شان) شایستۀ توسل کردن به آنها را داشته باشند و خداوند به سبب توسل بنی اسرائیل به آن ماترکه، آنها را بر دشمناشنان نصرت بدهد، اما خود آل موسی و آل هارون چنین شایستگی را نداشته باشند که یک انسان به جاه و مکانتی که آنها در نزد الله دارند –که بدون شک، جاه و مکانتشان در نزد الله از جاه و مکانت قاشق و لیوان و بشقاب و شمشیر و لباس و دیگر ماترکه‌شان بیشتر بوده است– متوسل شود؟ مگر غیر از این است که متبرک بودن آثار باقی مانده از آنها و جواز توسل کردن به آنها، بخاطر متبرک بودن صاحب خود آن آثار است؟ پس چطور توسل به ذات آثار آنها جایز می‌شود اما توسل به ذات صاحب آن آثار بدعت و حرام می‌شود درحالی که آن آثار برکتشان را از صاحب آن آثار گرفته‌اند.

و قبلا نیز فهم صحابی عمر بن الخطاب رضی الله عنه از آیۀ سوره کهف را آوردیم که از این آیه جواز توسل به ذات را استنباط کرده بود.

نقد ۱۸

و از جمله دروغ‌های دیگری که از ناقد رخ داده است متهم کردن نویسنده است به اصل قرار دادن این قضیه که هیچ کفری نیست جز با همراه بودن قصد و اعتقاد. در حالی که نویسنده هرگز چنین چیزی را نگفته است. بلکه گفته است اعمالی که بین عادت و عبادت مترددد هستند پس برای اینکه به عبادت تبدیل شوند باید به نیت عبادت انجام بشوند چراکه اعمال به نیت‌ها بستگی دارد. پس این

کجا و آنچه ناقد گفته است کجا. اینکه برای مثال عمل سجده، ذاتا عبادت نیست و هم می‌تواند بر وجه تکریم انجام شود، مانند سجدۀ ملائکه برای آدم و سجدۀ آل یعقوب برای یوسف، و هم می‌تواند بر وجه عبادت انجام شود، مانند سجدۀ نماز، این کجا، و اینکه بعضی از اقوال و افعال وجود دارند که ذاتا عبادت هستند (مانند ذکر و تسبیل و تهلیل و نماز) و یا ذاتا کفر هستند (مانند دشنام دادن به خدا و رسول) و داشتن نیت و یا استحلال قلبی، در انجام دادن آنها شرط نیست کجا!!! ناقد جاهلی که حتی نمی‌تواند مراد نویسنده را به درستی درک کند، پس چگونه می‌خواهد سخنش را نقد کند؟

و سخن نویسنده را نیز به بدترین شکل ممکن تحریف و قیچی کرده است و با حذف کردن قسمت‌های مختلف کلامش و در کنار هم گذاشتن بعضی از کلماتش، جملۀ جدیدی را ساخته که نویسنده هرگز چنین چیزی را نگفته است. اکنون سخنی که ناقد از نویسنده نقل کرده است را با اصل سخن نویسنده مقایسه کنید:

ناقد: {و این به وضوح از سخنانش در مورد عبادت مشهود است آنجا که در (ص: ۱۳۴) بیان نموده است: «**خلاصه اینکه عبادت دو اطلاق دارد:... آنچه که جایز است برای غیر از خدا انجام شود...**»}.

نویسنده: {**خلاصه اینکه عبادت دو اطلاق دارد**: **اطلاق اول:** کارهایی که بوسیلۀ انجام دادنشان به خداوند متعال تقرب جسته می‌شود، که در این صورت تعریف عبادت، همۀ اقوال و افعال ظاهری و باطنی می‌شود که خداوند آنها را دوست دارد. **و اطلاق دوم:** کارهایی که انجام دادنشان برای غیر الله شرک محسوب می‌شود. و تعریف‌های اهل علم برای عبادت با این اطلاقش -چنانکه گذشت- متعدد بود، و بسیاری از مردم این دو اطلاق را با هم خلط و قاطی کرده‌اند، به این شکل که **آنچه که جایز است برای غیر از خدا انجام شود** را با آنچه که انجام دادنشان برای غیر خدا جایز نیست، خلط نموده‌اند}.

چنانکه مشاهده می‌کنید کل مفهوم کلام نویسنده را تغییر داده و سخن جدیدی بوجود آورده است. در حالی که سخن نویسنده (اگر از قیچی شدن ناأهلان در امان باشد) بسیار واضح است، اینکه نباید اعمالی که انجام دادنشان برای غیر خدا جایز است را با اعمالی که انجام دادنشان برای غیر خدا جایز نیست خلط نمود. مثلا کارهایی مانند خوابیدن، غذا خوردن، ورزش کردن و دیگر کارهای عادی که انسان در طول شبانه روز انجام می‌دهد، ذاتا عبادت نیستند که اگر برای غیر از خدا انجام شد پس عبادت غیر خدا را کرده باشد، و تنها با داشتن نیت عبادت و اینکه بر وجه عبادت انجام بشوند و یا اینکه کسی که آن عمل را برایش انجام داده است را دارای صفات ربوبیت بداند است که چنین اعمالی تبدیل به عبادت می‌شود. مثلا شب را زود می‌خوابد به این نیت که بتواند برای نماز شب و یا نماز صبح بیدار بشود، و یا ورزش می‌کند به این نیت که بدنش را برای جهاد فی سبیل الله ورزیده کند، و یا به

پدر و مادرش نیکی می‌کند به این نیت که خدا را از خودش راضی کند که در این صورت چنین اعمالی عبادت محسوب می‌شوند، و اگر با چنین نیت‌هایی انجام نشوند و برای خداوند انجام نشوند و بلکه برای غیر خدا انجام شوند پس عبادت غیر خدا محسوب نمی‌شوند. اما با کمال تعجب ناقد از این سخنان نویسنده چنین برداشت کرده که انگار او معتقد است که هیچ کفری نیست جز با همراه بودن قصد و اعتقاد!! و این جزو شدیدترین و زشت‌ترین تلبیس‌های ناقد است چراکه بین این دو تفاوت آشکاری وجود دارد.

پس بدان که اگر مرجئه، مکفّرات و کبائر را یکی می‌دانند و برای هردو استحلال قلبی را شرط قرار می‌دهند، پس امثال شما از خوارج معاصر نیز در نقطهٔ مقابل آنان هستید و مکفّرات و کبائر را یکی می‌دانید و به همان شکل که برای مکفّرات، استحلال قلبی را شرط نمی‌دانید، برای محرّمات نیز شرط نمی‌دانید و حتی بدتر از خوارج قدیم، مباحات و مستحبّات را نیز مکفّرات قرار داده‌اید! اما اهل سنت و جماعت، بر خلاف خوارج، و بر خلاف مرجئه، کسی که مرتکب نواقض دین و مکفّرات بشود را با شروط و موانع شرعی‌اش، کافر می‌دانند، حال چه آن مکفّره را حلال بداند چه حلال نداند. اما مرتکب کبائر را تکفیر نمی‌کنند مگر اینکه آن کبیره را حلال بداند. و بدان مکفّرات تنها چیزهایی هستند که اصل دلالت لغوی دو شهادت (یعنی شهادت به اینکه هیچ إلهی جز الله نیست و شهادت به اینکه محمد فرستادهٔ خدا است) را بصورت یقینی نقض گرداند.

اکنون برای مثال آیا خطاب قرار دادن و کمک گرفتن از مخلوقی غیر از الله، به هر نحو و نیت و قصدی که باشد سببی برای شرک است و شهادتین را بطور یقینی نقض کرده است؟ کلّا و هرگز چنین نیست. پس اسلام کسی که با گفتن شهادتین به یقین ثابت شده است، بوسیلهٔ ارتکاب فعل یا قولی که ظنی است و دلالت صریحی بر نقض شدن شهادتین ندارد، نمی‌توان اسلام او را نقض گرداند.

و این اقوال یا افعالی که دلالت صریحی بر نقض شدن شهادتین ندارند، بدون شک کفر نخواهند بود مگر اینکه همراه با قصد و اعتقاد باشند. و این همان چیزی است که ناقد آن را انکار کرده است که می‌توان نتیجه گرفت ناقد اعتقاد خوارجی را دارد که کبائر را نیز جزو مکفرات شمرده و برای کبائر نیز همانند مکفرات، همراه بودن قصد و اعتقاد را شرط نمی‌دانند.

همچنین از المبکیات المضحکاتی که ناقد ادعا کرده، این است که در صفحه ۲۶ گفته است: {آنچه مولف گفته است همان قول اشاعره و ماتریدیه است که مي‌گويند: هيچ اقوال و افعالي ذاتا كفر نيستند بلكه بعضي از آنها فقط علامت كفرند. در اين حالت بر آنها حكم مي‌شود كه آنها كفرند ولي حكم كفر به صاحبانشان داده نمي‌شود مگر زماني كه قلبا قصد كفر بكنند}

سپس در رد همین اعتقادی که آن را به اشاعره و ماتریدیه نسبت داده است در صفحه ۲۸، ندانسته مشتی بر دهان خودش زده و از الشاطبی اشعری مذهب و ابن حجر عسقلانی اشعری مذهب نقل قول می‌کند که آنها اصل را بر حکم کردن بر ظاهر گذاشته‌اند!! گویی مست و لایعقل شده و هدفی جز سیاه کردن صفحات نداشته است و با چنین ردیه‌های خنده‌داری خودش را مضحکه کرده است. و به این شکل خودش تهمتی که به اشاعره و ماتریدیه بسته است را بوسیلهٔ نقل قول کردن از علمای بزرگوار اشاعره رد کرده است.

و افتضاح بزرگترش این است که گمان کرده علمایی مانند الشاطبی و ابن حجر عسقلانی و نحو آنها، موافق اهواء و بدعت‌ها و خرافات او هستند، در حالی که نمی‌داند و نمی‌داند که نمی‌داند یعنی در جهل مرکبی به سر می‌برد که ظلماتش بعضهم فوق بعض است. چون الشاطبی رحمه الله در کتابش الموافقات (۳/۷-۹) دربارهٔ اهمیت و جایگاه نیت در تبدیل شدن عادت به عبادت می‌گوید: «إِنَّ الْأَعْمَالَ بِالنِّيَّاتِ، وَالْمَقَاصِدَ مُعْتَبَرَةٌ فِي التَّصَرُّفَاتِ مِنَ الْعِبَادَاتِ وَالْعَادَاتِ، وَالْأَدِلَّةُ عَلَى هَذَا المعنى لا تنحصر وَيَكْفِيكَ مِنْهَا أَنَّ الْمَقَاصِدَ تُفَرِّقُ بَيْنَ مَا هُوَ عَادَةٌ وَمَا هُوَ عِبَادَةٌ، وَفِي الْعِبَادَاتِ بَيْنَ مَا هُوَ وَاجِبٌ وَغَيْرُ وَاجِبٍ، وَفِي الْعَادَاتِ بَيْنَ الْوَاجِبِ وَالْمَنْدُوبِ، وَالْمُبَاحِ وَالْمَكْرُوهِ وَالْمُحَرَّمِ، والصحيح وَالْفَاسِدِ، وَغَيْرِ ذَلِكَ مِنَ الْأَحْكَامِ، **وَالْعَمَلُ الْوَاحِدُ يُقْصَدُ بِهِ أَمْرٌ فَيَكُونُ عِبَادَةً، وَيُقْصَدُ بِهِ شيء آخر، فلا يكون كَذَلِكَ،** بَلْ يُقْصَدُ بِهِ شَيْءٌ فَيَكُونُ إِيمَانًا، وَيُقْصَدُ بِهِ شَيْءٌ آخَرُ فَيَكُونُ كُفْرًا، كَالسُّجُودِ للهِ أَوْ لِلصَّنَمِ».

ترجمه: «اعمال به نیّت‌ها بستگی دارد، و قصد و هدف‌ها در عبادات و عادات که جزو اعمال انسان هستند تاثیر می‌گذارند و دلایل بر این معنا در شمار نمی‌آید و از آن دلایل همین برای تو کافی است که: این قصد و هدف‌ها است که بین واجب و مندوب و مباح و مکروه و حرام و صحیح و فاسد و دیگر از احکام، فرق می‌گذارد. و **یک عمل با آن قصد امری می‌شود و عبادت محسوب می‌شود و از همان عمل قصد چیز دیگری می‌شود و عبادت محسوب نمی‌شود،** و یا از آن عمل قصد چیزی می‌شود و ایمان محسوب می‌شود و از همان عمل قصد چیز دیگری می‌شود و کفر محسوب می‌شود؛ مانند سجده برای الله و برای بُت».

برای مثال عمل سجده، با توجه به قصد و نیّتی که فاعلش دارد هم می‌تواند عبادت برای الله باشد و هم می‌تواند برای غیر الله انجام شود و در عین حال عبادت غیر الله محسوب نشود. چنانکه سجدهٔ ملائکه برای آدم، عبادت آدم محسوب نشد و همچنین سجدهٔ پدر و برادران یوسف برای یوسف عبادت یوسف علیهم السلام محسوب نشد؛ چون نیّتشان از سجده کردن برای آدم و برای یوسف، عبادت آدم

و یوسف نبود، بلکه تحیّت و تعظیم و تکریم بود. و اگر عمل سجده ذاتاً و در هر حال و بدون در نظر گرفتن قصد و نیّت، عبادت محسوب می‌شد، پس چرا در شرایع پیشین سجده برای غیر الله جایز بود؟ با توجه به اینکه خداوند هرگز به شرک امر نمی‌کند و شرک بزرگ‌ترین فحشا است.

پس ثابت می‌شود که اعمالی مانند سجود، ذبح، طواف، استغاثه، استعاذه، و نحو اینها، به نیت فاعلش بستگی دارد، اگر به قصد عبادت انجام بدهد و یا کسی که این افعال را برایش انجام می‌دهد، همانند الله دارای صفات و خصائص ربوبیت بداند، پس فعل او شرک و عبادت غیر الله خواهد بود، ولی اگر به قصد عبادت نباشد و یا کسی که این افعال را برایش انجام می‌دهد را همانند الله نداند و او را در نفع و ضرر رساندن مستقل از الله و یا شریک الله نداند، پس با اینکه عمل او از شرک بودن خارج می‌شود، اما عدم شرک بودن عملش همواره به معنای جایز بودن عملش نیست، بلکه عمل او زیر یکی از احکام پنجگانه: واجب، مستحب، مباح، مکروه و حرام قرار می‌گیرد. مانند سجدۀ تکریم و تحیت برای مادر و پدر، که گرچه شرک نیست اما جایز هم نیست بلکه حرام است. اما اگر پدر و مادرش و یا عالمی و یا قبری و نحو اینها را دارای صفات ربوبیت بداند پس سجده برای او عبادت خواهد بود اگرچه هم برایش، سجدۀ تکریم کرده باشد نه سجدۀ عبادت.

سپس ناقد در صفحه ۲۶ به شکل دیگری سخنان نویسنده را تحریف می‌کند و کلمۀ عادت را به عبادت تغییر می‌دهد و می‌گوید: {آیا بعد از این دلایل صحیح است که آنچه را مؤلف گفته است ما هم بگوییم: «**عباداتی** که برای غیر خداوند انجام مي‌گیرند، زماني شرک محسوب مي‌شوند که به قصد عبادت انجام گیرند یا برای آن غیر خدا باید اعتقاد ربوبیت قائل شد»}.

می‌گویم: تاکنون کسی را به دروغ گویی این شخص ندیده‌ام و چه زیبا گفته‌اند: «إِذَا لَمْ تَسْتَحْيِ فَاصْنَعْ مَا شِئْتَ»؛ «اگر حیا نداشتی هرچه خواستی بکن».

چون اولا: نویسنده هرگز چنین کلامی را نگفته و آنچه ناقد نقل قول کرده است نص صریح کلام نویسنده نیست، بلکه برداشت کج و معوج این پستۀ بی‌مغز است.

دوما: کلمۀ عبادت، تلبیسی از جانب ناقد است چون چنانکه در بالا توضیح دادیم منظور نویسنده، عادات بوده نه عبادات. یعنی اعمال عادی (مانند خوردن و نوشیدن و خوابیدن و بالاتر از آن سجده کردن) اعمالی هستند که شایستگی این را دارند که بر وجه عبادت الله سبحانه وتعالی انجام شوند و اگر برای غیر خداوند انجام شوند، پس زمانی شرک محسوب می‌شوند که به قصد عبادت آن غیر خدا انجام گیرند یعنی برای آن غیر خدا باید اعتقاد ربوبیت قائل باشد.

سوما: ناقد و همفکرانش اعمال عادیی مانند سجده کردن، استغاثه کردن، پناه بردن و نحو اینها را اعمالی که ذاتا عبادت هستند و اینکه جز بر وجه عبادت انجام نمی‌شوند می‌پندارد، برای همین اعمالی که در نزد اهل سنت عادت هستند و می‌شود آن اعمال را برای غیر خدا بدون قصد عبادت آنها انجام داد، در نزد ناقد عبادت هستند و انجام آن برای غیر خدا را شرک می‌دانند. برای همین سخن نویسنده را تحریف کرده و یا اشتباه فهمیده و به جای کلمهٔ عادات، کلمهٔ عبادات را نوشته است.

توضیح اینکه حکم هر عملی یا معقول المعنی و تعلیل پذیر است، مانند علت حرمت خمر، یا غیر معقول المعنی و تعبدی محض است. پس عملی که غیر معقول المعنی و تعبدی محض نباشد، مانند سجود، انجام آن برای یک مخلوق، عبادت غیر الله و شرک محسوب نمی‌شود مگر اینکه به قصد عبادتِ آن مخلوق انجام شده باشد. و نیز هر عملی که غیر معقول المعنی و غیر تعلیل‌پذیر باشد، آن عمل عبادت محض است و از جانب خداوند متعال جز بر وجه عبادت تشریع نگشته است. مانند نماز، روزه و حج، که دارای ارکان هستند و اجتماعی منظم و متناوب و مخصوص از مجموعهٔ اعمالی‌اند که در صورت إنفرادشان و بصورت تکی، عبادت محسوب نمی‌شوند.

در کتاب: «القواعد الفقهیة الکبری وما تفرع عنها» (صص ۵۴-۵۵) از صالح بن غانم السدلان (شاگرد عبدالعزیز ابن باز) (متوفی ۱۴۳۹هـ) آمده است: «۱- قاعدة: المنوي من العمل إما أن يكون عبادة محضة لا يلتبس بالعادات وإما أن يكون جنسه مما يشبه العادات. فالقسم الأول: كالصلاة والصوم والحج وسائر العبادات التي لا تشتبه بالعادات؛ فهذا النوع لا تجب فيه نية الإضافة إلى الله تعالى؛ لأن جنسه لا يكون إلا لله. وأما القسم الثاني: وهو ما يلتبس بالعادات فإنه يحتاج إلى نية الإضافة لله تعالى، وذلك كدفع المال فإنه قد يكون نفقة واجبة أو هدية أو صلة، وقد يكون زكاة مفروضة أو صدقة تطوع، وكذلك الذبح فإنه يكون لله تعالى كالأضحية والهدي ودم الجبران وقد يكون بقصد الأكل وإكرام الضيف ونحو ذلك فهذا النوع من العمل يحتاج إلى نية الإضافة لله تعالى.

۲- قاعدة: القربات التي لا لبس فيها لا تحتاج إلى نية الإضافة لله تعالى. وذلك كالإيمان بالله تعالى وتعظيمه وإجلاله ومحبته والرجاء الثوابه والخوف من عقابه ، والحياء من جلالة والمهابة من سلطانه والتسبيح له والتهليل له وقراءة القرآن وسائر الأذكار فإنها متميزة لله سبحانه وتعالى فلا تحتاج هذه الأعمال إلى نية الإضافة أو نية التخصيص؛ فإن هذه الأعمال بطبيعتها منصرفة إلى الله تعالى لا يستحقها سواه فلا يلزم العامل أن ينوي أن يسبح الله أو يذكره أو يعبده ؛ لكن هذه الأعمال تحتاج إلى نية القصد وإرادة وجه الله سبحانه بهذه

الأعمال؛ فيؤدي العبد هذه الأعمال بنية الإخلاص والمحبة والتعظيم الله والرجاء لثوابه والخوف من عقابه؛ فهذه النية لازمة متعينة؛ فلو اشتغل بشيء من هذه العبادات وهو ذاهل أو جرت على لسانه وهو نائم، أو جرت على لسان مجنون أو سكران فلا تكون عبادة، وكذلك لو كان مرائيا بعمله أو طالبا ممدحة أو ثناء؛ فإن ثوابه ينقص بقدر نقص إخلاصه. وبهذا: يتضح معنى هذه القاعدة ثم لو قلنا باشتراط نية الإضافة للزم أن تحتاج النية إلى نية أخرى؛ لأن نية النية عبادة تحتاج إلى نية؛ فيلزم على ذلك التسلسل؛ لأن المقصود من النية تمييز العمل وتمييز المعمول له والقربات الخاصة لله المستحقة له التي لا تلتبس بالعادات لا تحتاج إلى نية مميزة؛ لعدم اللبس والاشتباه».

ترجمه: «۱- قاعده: عملی که نیّت انجام آن شده است، یا عبادتی محض است که با عادات التباس و آمیختگی ندارد و یا اینکه جنس آن شبیه عادات است. دستهٔ اول: مانند نماز و روزه و حج و سایر عباداتی که تشابهی با عادات ندارند، پس در این نوع، داشتن نیّت جهت اضافه نمودن آن عمل به خداوند واجب نیست؛ چون جنس این اعمال جز برای خدا انجام نمی‌شود. و اما دستهٔ دوم: اعمالی‌اند که با عادات آمیختگی دارند، برای همین احتیاج به داشتن نیّت جهت اضافه نمودنشان به خداوند را دارند، مانند پرداخت مال، چون ممکن است نفقهٔ واجب باشد یا هدیه باشه یا صلهٔ رحم باشد، و ممکن است زکات فرضی یا صدقهٔ مستحبی باشد. و همچنین ذبح که ممکن است برای قربانی و هدي و دم جبران باشد، و ممکن است به قصد خوردن و تکریم مهمان و نحو آن باشد، پس این نوع از اعمال احتیاج به نیّت جهت اضافه نمودنشان به خداوند را دارند.

۲- قاعده: قربت‌هایی که آمیختگی و التباسی با عادات ندارند، احتیاج به نیّت جهت اضافه نمودنشان به خداوند را ندارند. مانند ایمان به خداوند متعال و تعظیمش و بزرگداشتش و محبتش و امید به ثوابش و خوف از عقابش و حیاء از جلالتش و ترس از سلطانش و تسبیح و تهلیل و قرائت قرآن و سایر اذکار، چون این اعمال برای خداوند متعال متمایز گشته‌اند. پس این اعمال به "نیت اضافه" یا "نیت تخصیص" احتیاج ندارند، چون این اعمال بخاطر طبیعتی که دارند (تنها) برای الله تعالی انجام می‌شوند و کسی جز خداوند مستحق آن نیست. پس کسی که این اعمال را انجام می‌دهد لازم نیست نیّت کند که خدا را ستایش کند یا ذکر کند یا عبادت کند. لیکن لازم است که نیتش، قصد و اراده نمودن وجه الله تعالی باشد، پس بنده این اعمال را به نیّت اخلاص و محبت و تعظیم خدا و امید به ثوابش و ترس از عقابش انجام بدهد و لازم است چنین نیتی داشته باشد. پس اگر مشغول چیزی از این عبادت‌ها باشد اما حواسش نباشد یا در حالی که خوابیده است بر زبانش جاری شده باشد یا بر

زبان دیوانه یا مست جاری شده باشد، عبادت محسوب نمی‌شوند. و همچنین اگر بخاطر ریا و یا برای مدح و ثنا شدن باشد پس به اندازه‌ای که از اخلاصش کم کرده است از پاداشش کم می‌شود. و به این شکل معنای این قاعده روشن می‌گردد. همچنین اگر بگوییم (برای انجام اعمال و قرباتی که عبادت محض است) داشتن نیّت اضافه (= یعنی نیّت کند که آن عمل را به خداوند اضافه کند و نسبت دهد) شرط است، پس از این شرط، چنین لازم می‌آید که نیّت اضافه نیز به نیّت دیگری احتیاج داشته باشد، چون نتیجه‌اش این می‌شود که نیّت «نیت عبادت کردن» به نیّت احتیاج داشته باشد و از این تسلسل لازم می‌آید (یعنی نیّت می‌کند که نیّت اضافه کند، و سپس نیّت می‌کند که نیّت نیت اضافه را بکند و هکذا موجب تسلسل می‌شود). چون مقصود از نیت، تمییز عمل و تمییز کسی که عمل برایش انجام می‌شود است، در حالی که قرباتی که مخصوص خدا و مستحق اوست و با عادات آمیختگی ندارند احتیاج به نیّت ممیزه‌ای ندارند؛ چراکه در آنها هیچ التباس و تشابهی با عادات وجود ندارد».

و القرافی رحمه الله در الأمنية في إدراك النية، (ص ۲۰) در تعریف مراتب نیّت می‌گوید: «حِكْمَة إِيجَاب النِّيَّة فِي الشَّرْع. وَحِكْمَة إِيجَابهَا تَمْيِيز الْعِبَادَات عَن الْعَادَات أَو تَمْيِيز مَرَاتِب الْعِبَادَات فَالْأول لتمييز مَا لله تَعَالَى عَن مَا لَيْسَ لَهُ فيصلح الْفِعْل للتعظيم كالغسل يَقع تبردا وتنظيفا وَيَقَع عبَادَة مَأْمُور بهَا فَإِذا نوى تعين أَنه لله تَعَالَى فَيَقَع تَعْظِيم العَبْد للرب بذلك الْغسْل وَمَعَ عدم النِّيَّة لَا يحصل التَّعْظِيم وكالصوم يكون لعدم الْغذَاء وَيكون للتقرب فَإِذا نوى حصل بِهِ التَّعْظِيم لله تَعَالَى... وَأما الثَّانِي فكالصلاة تَنْقَسِم إِلَى فرض ومندوب فالفرض يَنْقَسِم إِلَى مَنْدُوب وَغير مَنْدُوب وَغير الْمَنْدُوب يَنْقَسِم إِلَى الصَّلَوَات الْخمس قَضَاء وَأَدَاء وَالْمَنْدُوب يَنْقَسِم إِلَى راتب كالعيدين وَالْوتر وَغير راتب كالنوافل وَكَذَلِكَ الْقَوْل فِي قربات الْمَال وَالصَّوْم والنسك فشرعت النِّيَّة لتمييز هَذِه الرتب».

ترجمه: «حکمت واجب بودن نیّت در شریعت، یکی برای تمییز دادن عبادات از عادات است، و دومی برای تمییز دادن مراتب عبادات است. پس اولی برای این است تا آنچه برای الله است را از آنچه که برای او نیست تمییز دهد. مثلا کاری هست که صلاحیت آن را دارد که برای تعظیم انجام شود، مانند غسل، که هم می‌تواند برای خنک شدن و نظافت انجام شود و هم می‌تواند برای عبادتی که به آن دستور داده شده است انجام شود، پس اگر نیّت کرد که برای خداوند متعال غسل کند، پس بنده با این غسل، تعظیم پروردگارش را کرده است، و اگر نیّت نداشته باشد پس تعظیمی صورت نگرفته است. و مانند روزه (غذا نخوردن) که هم می‌تواند بخاطر رژیم گرفتن باشد و هم می‌تواند برای تقرب باشد، که اگر نیّت تعظیم داشت، در این صورت روزه‌اش تبدیل به تعظیم باری تعالی می‌شود. و اما

دومی، مانند نماز که به فرض و مندوب تقسیم می‌شود، پس نمازهای فرض به مندوب و غیر مندوب تقسیم می‌شوند و نمازی که مندوب نیست به قضا و ادای نمازهای پنج‌گانه تقسیم می‌شود و نمازی که مندوب است نیز به راتب مانند نماز عیدین و وتر، و غیر راتب مانند نوافل تقسیم می‌شود. و صحبت دربارۀ قربات مال و روزه و قربانی نیز همینگونه است، پس نیّت برای تمییز این مراتب تشریع شده است».

پس کسی که اعمال معقول المعنی و غیر تعبدی محضی که ذاتا عبادت نامیده نمی‌شوند (مانند سجده، طواف، ذبح، غسل، برداشتن خار از سر راه، خضوع، حب، خوف، تذلل و...) را انجام بدهد، فعل او در انجام آن اعمال زمانی عبادت نامیده می‌شود که به نیّت عبادت انجامش داده باشد.

نقد ۱۹

در صفحۀ ۲۹ می‌گوید: «اعتقاد به اینکه مردگان نفع یا ضرر مي‌رسانند، شرک است و همچنین درخواست از آنها و استغاثه به آنها و رفتن به سوی قبرشان و استغاثه از آنها و نذر و ذبح برای آنها، یا درخواست کمک از آنها؛ یا اینکه بگوید: من را در جوار خود دریابید و موارد مشابه که همه‌ی اینها شرک است؛ چون قطعا عمل میت قطع شده و به هیچ کسي نفع و ضرری نمي رساند و تنها خداوند واحد است که نفع و ضرر میرساند».

می‌گویم: چنانکه می‌بینید مناط شرک بودن اعمال فوق الذکر را نفع و ضرر نرساندن مردگان می‌داند و علت نفع و ضرر نرساندن مردگان را نیز قطع شدن عمل مردگان می‌داند! و در اینجا چند حالت وجود دارد:

۱- اگر منظورش از قطع شدن عمل مردگان، همان جسم آنها باشد که با مردن، تحرک و تکان خوردنشان متوقف می‌شود و حتی بعد از گذشت زمان به خاک تبدیل می‌شوند و از بین می‌روند، پس به راستی که سفیه است، چون هیچ یک از مسلمانان جسد و یا استخوان‌های پوسیده شده را مد نظر نداشته است، بلکه روح میت را مد نظر داشته است.

۲- و اگر منظورش از قطع شدن عمل مردگان، روح آنها باشد و با این اعتبار بگوید که عمل روح در برزخ قطع شده است، پس به راستی که گمراه است و همانند سخن زندیقان و ملحدان ناباور به قیامت را گفته است، چون لازمۀ قطع شدن عمل روح، نیست و نابود شدن روح است. و لازمۀ حیات برزخی، حرکت داشتن و عمل داشتن روح است. دیدن، شنیدن، صحبت کردن، خوشحال شدن، ناراحت شدن و... همگی جزو اعمالی هستند که ارواح در برزخ انجام می‌دهند. پس جنس اعمال

ارواح قطع نشده است و دعا کردن برای زائرشان نیز یکی از اعمالی است که روح میت می‌تواند انجام بدهد و مانعی در انجام دادن آن وجود ندارد.

۳- و اگر منظورش از قطع شدن عمل مردگان، قطع شدن ثواب و جزای اعمال مردگان باشد، به این شکل که دیگر هیچ ثواب و جزایی به نامهٔ اعمال آنها اضافه نمی‌شود اگرچه هم در حیات برزخی‌شان پیوسته نماز بخوانند و ذکر و تسبیح بگویند، پس به راستی که سفسطهٔ بزرگی کرده است است، چون قطع شدن ثواب و جزای اعمال ارواح در بزرخ، چه ربطی به قطع شدن ارتباط ارواح با زندگان و دیدن زائران و شنیدن سخن آنان و دعای خیر کردن برای آنان دارد؟

و اما دربارهٔ این قسمت از سخنش که می‌گوید: {اعتقاد به اینکه مردگان نفع یا ضرر مي‌رسانند، شرک است}

۱- پس اگر منظورش این باشد که: {اگر شخصی معتقد باشد که مُرده، قائم به ذات خودش و مستقل از الله متعال نفع و ضرر می‌رساند، در این صورت این اعتقادش شرکی خواهد بود}، می‌گویم: در اینجا فرقی بین زندگان و مردگان وجود ندارد، و هرکس دربارهٔ زندگان نیز چنین اعتقادی داشته باشد، اعتقاد او شرکی خواهد بود، و مناط شرک همین اعتقاد به ربوبیت و استقلالیت یک مخلوق است، نه زنده و یا مرده بودن آن مخلوق.

۲- ولی اگر منظورش از اینکه می‌گوید: {اعتقاد به اینکه مردگان نفع یا ضرر مي‌رسانند، شرک است} این باشد که: {حتی اگر مردگان را سببی مقرر شده از طرف الله در نفع و ضرر رساندن بداند باز هم شرک است}، پس گزافه گویی کرده و سخنش هیچ ارزش و اعتباری ندارد. چون ثابت کردیم تفاوتی بین زنده و مرده در اینکه عمل دارند، وجود ندارد، پس درخواست یک عمل (مانند درخواست دعای خیر) از یک زنده آن هم به عنوان یک سبب، هیچ تفاوتی با درخواست آن عمل از یک مرده آن هم به عنوان یک سبب ندارد. پس وقتی که یک مخلوق به عنوان یک سبب قرار داده می‌شود پس درخواست کردن از او به طور کلی از شرک بودن خارج می‌شود، و سپس اخذ اسباب او یا مفید واقع می‌شود و یا بیهوده و عبث خواهد بود، مانند درخواست شفا یافتن از سرطان خون از الله متعال به وسیلهٔ نوشیدن آب نمک! و خداوند آب نمک را سببی شرعی و تجربی برای درمان آن بیماری قرار نداده است و اگر کسی به اشتباه آب نمک را سببی برای درمان آن بیماری قرار بدهد پس اشتباه او در تشخیص وسیله و سبب، شرک نخواهد بود، بلکه فقط کاری عبث و بیهوده کرده است. ولی به محض اینکه آب نمک و یا آن داروهایی که دکتر متخصص سرطان خون برای او نوشته است را مستقل از الله متعال و قائم به ذات بداند و معتقد باشد که آن داروها خارج از حیطهٔ قدرت خداوند متعال او را می‌توانند شفا بدهند و در شفا دادنشان مستقل از الله متعال هستند، پس او مشرک به شرک اکبر شده

است. و خطا کردن در تشخیص یک سبب هرگز شرک نخواهد بود اگرچه بسیار بزرگ هم باشد، مثلا اگر کسی به خطا فکر کند که مسئول نازل کردن وحی، میکائیل است نه جبرئیل، پس او مشرک نشده است بلکه تنها خطا کرده است. به همین شکل اگر کسی ارواح مردگان را اسبابی شرعی و تجربی بداند که قادر به دعای خیر کردن برای زائرانشان هستند و بالفرض ارواح مردگان چنین اسبابی نبوده باشند پس اعتقاد او سالم و خالی از هرگونه شرکی است چراکه توحید را فهمیده است و تفاوت بین سبب با استقلالیت را می‌داند. اما ناقد و همفکران او از وهابیت، تفاوت بین سبب و استقلالیت را درک نمی‌کنند، و نه شرک را شناخته‌اند و نه توحید را، و دورترین مردم نسبت به شناخت مناط شرک هستند در حالی که بیشتر از همهٔ مردم ادعای توحید را می‌کنند. توحیدی مانند اسلافشان از خوارج که قرآن می‌خواندند اما از حنجره‌هایشان پایین‌تر نمی‌رفت و آیاتی که دربارهٔ اعتقادات باطنی مشرکان و اعمال نشأت گرفته از اعتقادشان نازل شده بود را بر اعتقادات توحیدی مسلمانان و بر ظاهر اعمال نشأت گرفته از توحیدشان تطبیق می‌دهند، و گمان می‌کنند تشابه ظاهری آن اعمال برای شرک نامیدن آن اعمال کفایت می‌کند و حدیث إنما الأعمال بالنیات را انکار می‌کنند ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظیم.

پس عمل روح در برزخ قطع نشده، بلکه ثواب اعمال او قطع شده است چنانکه ابن تیمیه مجموع الفتاوی (۳۲۹/۴) می‌گوید: «وَقَوْلُ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ " { إذَا مَاتَ ابْنُ آدَمَ انْقَطَعَ عَمَلُهُ إلَّا مِنْ ثَلَاثٍ : صَدَقَةٌ جَارِيَةٌ وَعِلْمٌ يُنْتَفَعُ بِهِ وَوَلَدٌ صَالِحٌ يَدْعُو لَهُ } يُرِيدُ بِهِ الْعَمَلَ الَّذِي يَكُونُ لَهُ ثَوَابٌ لَمْ يُرِدْ بِهِ نَفْسَ الْعَمَلِ الَّذِي يَتَنَعَّمُ بِهِ».

ترجمه: «و این فرمودهٔ پیامبر صلی الله علیه وآله وسلم که می‌فرماید: {هنگامی‌که آدمیزاد می‌میرد، عملش قطع می‌گردد جز در سه چیز: صدقهٔ جاریه، دانش سودمند، و فرزند صالح و نیکوکاری که برای او دعا و طلب آمرزش کند} منظورش قطع شدن پاداش عمل است نه خود عملی که با آن متنعم می‌شود».

و ابن رجب در کتابش أهوال القبور (ص ۶۸) می‌گوید: «بعض أهل البرزخ یکرمه الله بأعماله الصالحة علیه في البرزخ وإن لم یحصل له ثواب تلك الأعمال لانقطاع عمله بالموت لكن إنما یبقی عمله علیه لیتنعم بذكر الله وطاعته كما یتنعم بذلك الملائكة وأهل الجنة في الجنة وإن لم یكن لهم ثواب علی ذلك لأن نفس الذكر والطاعة أعظم نعیما عند أهلها من نعیم جمیع أهل الدنیا ولذاتها فما تنعم المتنعمون بمثل ذكر الله وطاعته».

ترجمه: «خداوند بعضی از اهل برزخ را اینگونه اکرام می‌نماید که اعمال صالحی که انجام می‌داد را در برزخ انجام بدهد و اگرچه هم بخاطر انقطاع عملش بوسیلهٔ مرگ، پاداشی بخاطر انجام آن اعمال به دست نیاورد منتها بر انجام آن اعمال باقی می‌ماند تا با ذکر و طاعت خداوند متنعم بشود. و چه بسیار ملائکه و اهل بهشتی که در بهشت هستند و با ذکر و طاعت خداوند متنعم می‌شوند اگرچه هم پاداشی بر انجام آن نداشته باشند؛ چون خود این ذکر گفتن و طاعت انجام دادن، برای بهشتیان جزو نعیمی به‌شمار می‌رود که از همهٔ نعمت‌ها و لذت‌های دنیا بزرگتر است، و هیچ متنعمی به مانند انجام دادن ذکر و طاعت خداوند، متنعم نشده (و لذت نبرده) است».

و اینکه ارواح مردگان، زائران خودشان را می‌بینند و می‌شناسند و صدایشان را می‌شنوند چیزی است که سلف این امت بر آن اجماع دارد چنانکه ابن القیم رحمه الله در فصل اول از کتابش «الروح»، اجماع سلف را نقل می‌کند که میّت، زیارت کننده‌اش را می‌شناسد و می‌گوید: «وقد شرع النبي لأمته إذا سلموا على أهل القبور أن يسلموا عليهم سلام من يخاطبونه فيقول السلام عليكم دار قوم مؤمنين وهذا خطاب لمن يسمع ويعقل ولولا ذلك لكان هذا الخطاب بمنزلة خطاب المعدوم والجماد. والسلف مجمعون على هذا وقد تواترت الآثار عنهم بأن الميت يعرف زيارة الحي له ويستبشر به».

ترجمه: «و پیامبر به امتش سفارش کرده است که به اهل قبرستان سلام که کردند آنطور سلام کنند که انگار با آنان صحبت می‌کنند «السلام علیکم دار قوم مؤمنین». و این صحبت کردن برای کسی است که می‌شنود و عقل دارد و اگر چنین نمی‌بود پس این خطاب به منزلهٔ خطاب قرار دادن شخص معدوم و جماد می‌بود. و سلف بر این موضوع اجماع دارند و از آنان آثاری به تواتر رسیده که میّت شخص زنده‌ای که به زیارتش می‌آید را می‌شناسد و با آن خوشحال می‌شود».

پس هر آن چیزی که درخواست کردنش از یک انسان به عنوان یک سبب در زمان حیاتش، شرک نباشد، همان درخواست در زمان وفاتش نیز شرک نخواهد بود، و سپس بعد از آنکه از شرک بیرون می‌آید، درخواست او یا مفید واقع می‌شود و یا بی‌فایده و عبث خواهد بود.

نقد ۲۰

ناقد در صفحهٔ ۳۰ کج فهمی‌اش را به شکل بهتری به نمایش گذاشته و در نقد کردن استدلال نویسنده راه ترکستان را در پیش گرفته و کلّا چیزی خارج از موضوع را گفته است. به این شکل که نویسنده، بعد از اینکه در فرع‌های قبلی ثابت کرده که مردگان زائران خودشان را می‌بینند و صدایشان

را می‌شنوند و پیامبر صلی الله علیه وآله وسلم در قبرش زنده است و اعمال ما بر او عرضه می‌شود، آمده و احادیثی را آورده که در آن، صحابه در زمان حیات رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلم درخواست‌هایی را از او به عنوان اخذ اسباب کرده‌اند، سپس نویسنده با توجه به همهٔ آن مقدمه‌ها گفته است که: همین درخواست‌ها از رسول خدا در زمان حیاتش که از باب اخذ اسباب بوده است را می‌توان از رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلم بعد از وفاتش در کنار قبرش بعنوان اخذ اسباب نیز کرد، چراکه قبلا ثابت کرده بود که مردگان زائران خودشان را می‌بینند و صدایشان را می‌شنوند و پیامبر صلی الله علیه وآله وسلم در قبرش زنده است و اعمال ما بر او عرضه می‌شود. پس آن درخواستی که صحابه از رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلم در زمان حیاتش می‌کردند و شرک نبود، همان درخواست بعد از وفاتش نیز شرک نخواهد بود، چون هیچ متغیری تغییر نکرده است، درخواست همان درخواست است، و رسول خدا همان رسول خداست و بعد از وفاتش می‌بیند و می‌شنود به همان شکل که در زمان حیاتش می‌دید و می‌شنید و بلکه بهتر و کامل‌تر از زمان حیاتش می‌بیند و می‌شنود.

پس استدلال و منظور نویسنده همینی بود که توضیح دادم، اما ناقد یا عمدا نخواسته که منظور او را بفهمد و یا فهمیده اما با تلبیس و تدلیس چیز دیگری را مطرح کرده است، به این شکل که یکی از احادیث مورد استناد نویسنده را آورده، یعنی حدیث ربیعه بن کعب در صحیح مسلم که پیامبر صلی الله علیه وآله وسلم به او فرمود از من چیزی بخواه، و او گفت: همراهی و رفاقت تو در بهشت را می‌خواهم.

و طبق استدلال نویسنده: می‌شود و اشکالی ندارد که همین درخواست را از رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلم در کنار قبرش کرد و گفت همراهی و رفاقت تو در بهشت را می‌خواهم، و چنین درخواستی شرک نخواهد بود.

اما ناقد کلّا به جاده خاکی زده و به ادامهٔ حدیث پرداخته که در آن رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلم فرموده است: برای اینکه به این خواسته‌ات برسی با سجده کردن زیاد مرا یاری کن. و چنین استدلال کرده که رسول خدا جوابی شتابگونه نداد و در جواب ربیعه بلافاصله نگفت: باشد چنین می‌کنم، بلکه فرمود که با سجدهٔ زیاد مرا یاری کن. و چنین نتیجه گرفته که طبق این حدیث پیامبر به این اشاره کرده که کارها به دست خداست.

چنانکه مشاهده می‌کنید، ناقد چیزی برای نقد کردن نداشته است، بلکه بحث را منحرف کرده است، چون این ایرادهای ناقد، بر درخواست ربیعه از پیامبر صلی الله علیه وآله وسلم در زمان حیاتش نیز منطبق است، و منظور ربیعه از این درخواستش این نبوده که کارها به دست خدا نیست و یا رسول

خدا مستقل از الله متعال می‌تواند او را به بهشت ببرد. و حتی خود ناقد گفته که در واقع ربیعه از پیامبر صلی الله علیه وآله وسلم خواسته که برای او دعا کند تا در بهشت همراه او باشد!

پس ناقد به بیراهه رفته و حقیقتا چیزی از استدلال نویسنده را نقد نکرده است. چون مسلمان موحدی که از رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلم در کنار قبرش درخواست همراهی با او در بهشت را بکند، پس معتقد نبوده که رسول خدا مستقل از الله متعال می‌تواند او را وارد بهشت کند و معتقد نبوده که کارها همگی به دست الله نبوده است، بلکه تنها از او درخواست دعا و شفاعت کرده است. و اگر این درخواست در زمان حیات رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلم شرک نباشد پس بعد از وفاتش نیز شرک نخواهد بود. و نویسنده در آن بخش از کتابش همین مقصود را داشته است یعنی سخنانی را آورده که صحابه در زمان حیات رسول خدا با آن سخنان رسول خدا را خطاب قرار داده‌اند و خطابشان هم شرک نبوده است و سپس چنین استدلال کرده که اگر همین سخنان را بعد از وفاتش نیز به او بگوییم شرک نخواهد بود، چون رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلم هم در زمان حیاتش و هم در زمان وفاتش، فقط یک سبب و وسیله است، نه مستقل و من دون الله و قائم به ذاتش.

و مناط شرکی یا توحیدی بودن یک درخواست، زنده و یا مرده بودن درخواست شونده، و یا حاضر و غایب بودن او نیست، بلکه سبب دانستن و یا مستقل دانستن درخواست شونده است که مناط شرکی و یا توحیدی بودن درخواست خواهد بود. و زنده و مرده بودن، و غایب و حاضر بودن درخواست شونده، تنها می‌تواند مناطی برای مفید یا بیهوده بودن درخواست باشد، نه مناطی برای شرکی یا توحیدی بودن درخواست.

نقد ۲۱

از صفحهٔ ۳۱ تا ۳۴ دربارهٔ موضوعی که آن را «استعمال الفاظ از لحاظ لغوی و شرعی» نامیده است صحبت کرده است و گفته که الفاظی دو کاربردی وجود دارد که یک کاربردشان از لحاظ لغوی است و کاربرد دیگرشان شرعی است و گفته که احادیثی که در آن صحابه از رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلم در زمان حیاتش، طلب درخواست و پناه و بخشش داشته‌اند، بر همان معنای لغوی حمل می‌شوند، و نیز گفته است: معانی شرعی «طلب پناه خواستن»، «خودداری کردن»، «پناه بردن به»، تنها از خداوند خواسته می‌شود.

می‌گویم: هرچند که سختگیری‌ای در اصطلاح گذاری وجود ندارد (لا مشاحة في الاصطلاح) اما آنچه که ناقد دربارهٔ تقسیم بندی کاربرد لغوی و شرعی الفاظ گفته است، در واقع همانی است که ما دربارهٔ مناط شرکی یا توحیدی بودن الفاظی مانند درخواست کردن و پناه بردن و ... گفته‌ایم.

ناقد می‌گوید: استعمال الفاظی مانند: پناه بردن، کمک گرفتن و نحو اینها توسط صحابه برای رسول خدا، استعمالی لغوی بوده است. ما نیز می‌گوییم: استعمال الفاظی مانند: پناه بردن به رسول خدا، کمک گرفتن از رسول خدا، و مشابه این الفاظ، از باب اسباب و از باب مجاز بوده و رسول خدا را مستقل از الله و من دون الله و قائم به ذات خودش در پناه دادن و کمک رساندن ندانسته‌اند. پس استعمال لغوی الفاظ برابر است با سبب دانستن و مجاز دانستن.

و ناقد می گوید: استعمال الفاظی مانند: پناه بردن، کمک گرفتن، مغفرت نمودن و نحو اینها توسط صحابه برای خداوند متعال، استعمالی شرعی بوده است. ما نیز می گوییم: استعمال شرعی این الفاظ درواقع همان مستقل دانستن و قائم به ذات دانستن پناه دهنده و کمک کننده و مغفرت کننده و نحو اینها است. پس استعمال لغوی الفاظ برابر است با مستقل دانستن و حقیقی دانستن و قائم به ذات دانستن.

توضیح اینکه اگر یک مخلوق را سبب بدانیم و قائم به ذاتش ندانیم و مستقل از الله ندانیم، پس پناهی که به او گرفته می‌شود، و کمکی که از او گرفته می‌شود و طلبی که از او درخواست می‌شود و نحو اینها، پس از باب اخذ اسباب است که این همان استعمال لغویی است که ناقد گفته است. و اما اگر یک مخلوق را قائم به ذاتش و مستقل از الله (من دون الله) و یا مع الله بدانیم، و او را در پناه دادنش و کمک رساندنش سبب ندانیم پس این همان استعمال شرعی است که ناقد گفته است. و من شک ندارم که ناقد آنچه دربارهٔ استعمال لغوی و شرعی الفاظ گفته است را خودش به درستی نفهمیده است چراکه اگر آن را می‌فهمید پس در واقع اعتقاد نویسندهٔ کتاب التوسل بالصالحین را می‌داشت و دلیلی بر نقد کردن کتاب او باقی نمی‌ماند. اما با توجه به اینکه این قوم کلام علما را نقل می‌کنند اما آن را نمی‌فهمند و در غیر جای خودش به کار می‌برند، پس به گمان غالب در اینجا نیز موضوع کاربرد لغوی و شرعی الفاظ را (که آن را از ابن القیم نقل کرده است) به درستی نفهمیده است و ندانسته که این سخنش در واقع در تایید عقاید نویسنده و در رد عقاید خودش است.

سپس ناقد یا از روی جهل مرکبش و یا عمدا و از روی شیطنت و با خیانت و تلبیس، دروغ بسیار بزرگی بر نویسنده بسته و ادعا کرده که نویسنده استعمال شرعی آن الفاظ را برای مردگان ثابت کرده است! سبحانک هذا بهتان عظیم. یعنی ناقد چنین تهمتی به نویسنده بسته که انگار او در آن بخشی

که احادیث و مخاطباتی از صحابه رضی الله عنهم را آورده بود که در آن رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلم را در زمان حیاتش، با استعمال لغوی‌اش مورد خطاب قرار داده بودند، مثلا گفته بودند: ای رسول خدا همراهی و مرافقت تو در بهشت را می‌خواهم، یا گفته بودند: ای رسول خدا از آتش به تو پناه می‌برم، یا گفته بودند: به پیامبر خدا پناه می‌برم و... ناقد در اینجا ادعا کرده که نویسنده آن الفاظ و آن خطاب‌ها را بعد از وفات رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلم با استعمال شرعی‌شان به کار برده است. و متاسفانه ناقد آشکارا بر نویسنده دروغ بسته و گفته که او استعمال شرعی آن الفاظ (که استعمال آن جز برای الله جایز نیست) را برای مردگان ثابت کرده است چنانکه به صراحت گفته است: «از جمله ایرادات بر کتاب: خلط میان **استعمال الفاظ از لحاظ لغوی و شرعي** است... مؤلف، الفاظي را استفاده کرده و آنها را از سیاق اصلي شان خارج کرده است، تا فهم این الفاظ دو کاربردی (که در اصل، از هیچ کس با آنها درخواست و دعا نمي‌شود مگر اللّه متعال) را بر **عباد قبور** ملتبس کند... الفاظي را مي‌یابیم که طلب درخواست و پناه و بخشش از رسول الله صلی الله علیه وسلم است در حالي که در سیاق اصلي، بر **معنای لغوی** حمل مي‌شوند؛ وی آنها را به عنوان **دلیلي شرعي** و دلیلي بر سخن کساني قرار داده که در کنار قبر شخصي صالح مي‌گوید: از فلان چیز با فلان مسأله به تو پناه مي‌برم، از تو درخواست کمک مي‌کنم».

چنانکه می‌بینید، ادعا کرده که نویسنده آن الفاظی که طلب درخواست و پناه و بخشش از رسول الله صلی الله علیه وسلم در زمان حیاتش بوده است و استعمال آنها استعمالی لغوی بوده است، نویسنده آن الفاظ را بعد از وفاتش به عنوان دلیلی برای جواز استعمال شرعی آن الفاظ برای مردگان صالح به کار برده است نه برای جواز استعمال همان معنای لغوی‌شان! ای خواننده گرامی، به نظر شما کسی که از دروغ گفتن باکی ندارد مستحق چه چیزی است؟

و نیز ناقد دربارۀ حدیث آن جوانی که به رسول خدا صلی الله علیه وسلم گفت: از آتش دوزخ به تو پناه می‌برم، گفته است: «با این حال (نویسنده) اراده‌ی معنای لغوی را با معنای شرعي خلط کرده است».

می‌گویم: نویسنده معنای لغوی را با معنای شرعی خلط نکرده است بلکه ناقد چنین خلطی را به دروغ به او نسبت داده است.

و دربارۀ حدیث آن غلامی که صاحبش او را کتک زد و رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلم را دید و گفت به رسول خدا پناه می‌برم و صاحبش از کتک زدن او دست برداشت، گفته است: «پس آنچه غلام در نیت داشت، همان معنای لغوی بود».

می‌گویم: منظور نویسنده نیز استعمال معنای لغوی این خطاب بعد از وفات رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلم در کنار قبرش است. آیا اگر کسی غلامش را در کنار قبر رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلم کتک بزند و آن غلام بگوید به صاحب این قبر، به رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلم پناه می‌برم و نیتش همان معنای لغوی باشد، آیا چنانکه ناقد ناآگاه ادعا کرده است، مرتکب شرک و قبرپرستی شده است؟ واقعا این چه فهم کج و معوج و باطلی است که این قوم به آن مبتلا شده‌اند؟

کجا نویسنده از این احادیث چنین استدلال کرده که بعد از وفات رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلم یا دیگر صالحان، جایز است که معنای شرعی این الفاظ را برای آنها به کار برد؟ در حالی که استعمال معنای شرعی آنها جز برای الله متعال جایز نیست، چنانکه ابن تیمیه رحمه الله در مجموع الفتاوی، (۱/۱۱۰-۱۱۱) گفته است: «قَالَ الْعُلَمَاءُ الْمُصَنِّفُونَ فِي أَسْمَاءِ اللهِ تَعَالَى: يَجِبُ عَلَى كُلِّ مُكَلَّفٍ أَنْ يَعْلَمَ أَنْ لَا غِيَاثَ وَلَا مُغِيثَ عَلَى الْإِطْلَاقِ إِلَّا اللهُ وَأَنَّ كُلَّ غَوْثٍ فَمِنْ عِنْدِهِ وَإِنْ كَانَ جَعَلَ ذَلِكَ عَلَى يَدَيْ غَيْرِهِ فَالْحَقِيقَةُ لَهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى وَلِغَيْرِهِ مَجَازٌ».

ترجمه: «علمایی که دربارۀ نام‌های خداوند متعال تصنیف داشته‌اند، می‌گویند: بر هر مکلفی واجب است که بداند بطور مطلق هیچ فریادرسی‌ای و هیچ فریادرسی جز الله وجود ندارد، و بداند که همۀ به‌فریاد رسیدن‌ها از طرف اوتعالی است اگرچه هم این فریادرسی را بر دست کسی غیر از خودش قرار بدهد، پس فریادرس بطور حقیقی الله سبحانه وتعالی است و نسبت دادن فریادرسی برای غیر او، بصورت مجاز می‌باشد».

و ابن حجر الهیتمی رحمه الله در الجوهر المنظم (ص ۱۷۴) می‌گوید: «والاستغاثة طلبُ الغوث، والمستغيث يطلبُ من المستغاث به أن يحصل له الغوث من غيره وإن كان أعلى منه، فالتوجه والاستغاثة به صلى الله عليه وسلم وبغيره ليس لها معنى في قلوب المسلمين غير ذلك، ولا يقصد بها أحد منهم سواه، فمن لم ينشرح صدره لذلك فليبكِ على نفسه، نسأل الله العافية. والمُستَغاثُ به في الحقيقة هو الله تعالى، والنبي صلى الله عليه وسلم واسطةٌ بينه وبين المستغيث، فهو تعالى مُستَغَاثٌ، والغوثُ منه خلقاً وإيجاداً، والنبي صلى الله عليه وسلم مُستَغَاثٌ، والغوث منه تسبباً وكسباً، ومستغاث به والباء للاستعانة».

ترجمه: «استغاثه، طلب‌کردن غوث (یاری و کمک) است و استغاثه‌کننده از مستغاثٌ به (کسی که از او درخواست کمک شده است) می‌خواهد که به او غوث (یاری و کمک) برساند اگرچه هم (مقام) استغاثه کننده از استغاثه شونده بالاتر باشد. پس توجه‌کردن و استغاثه‌کردن به پیامبر صلی الله علیه

وسلم و به غیر او، در قلوب مسلمانان معنایی جز این را ندارد. و هیچ یک از آنان جز این معنا، قصد دیگری را از آن (توجه‌کردن و استغاثه‌کردن به پیامبر صلی الله علیه وسلم) ندارند و کسی که این را درک نکرده باشد پس باید به حال خودش گریه کند و از خداوند عافیت را خواستاریم. و کسی که از او درخواست کمک شده است در حقیقت همان الله متعال است، و پیامبر صلی الله علیه وسلم واسطه‌ای بین خدا و بین استغاثه‌کننده است. پس خداوند متعال کسی است که از او درخواست کمک شده و با خلق کردن و ایجاد نمودنِ غوث، غوث و یاری را می‌رساند، و پیامبر صلی الله علیه وسلم نیز از او استغاثه شده است و غوث و کمکی که از طرف او می‌رسد از روی تسبب و کسب است و بوسیلهٔ او درخواست استغاثه شده است، و باء برای استعانت است».

و حافظ تقی الدین السبکی رحمه الله در شفاء السقام في زيارة خير الأنام (ص ۳۱۲) می‌گوید: «النوع الثالث من التوسل: أن يطلب منه ذلك الأمر المقصود بمعنى أنه صلى الله عليه وآله وسلم قادر على التسبب فيه بسؤاله ربه وشفاعته إليه... ولا يقصد الناس بسؤالهم ذلك إلا كون النبي صلى الله عليه وآله وسلم سببا وشافعا... وليس المراد نسبة النبي صلى الله عليه وسلم إلى الخلق والاستقلال بالأفعال، هذا لا يقصده مسلم، فصرفُ الكلام إليه ومَنْعُهُ من باب التلبيسِ في الدين، والتشويشِ على عوام الموحدين».

ترجمه: «نوع سوم از توسل به این شکل است که چیزی که قصدش دارد را از پیامبر صلی الله علیه وسلم درخواست کند به این معنا که پیامبر صلی الله علیه وسلم بوسیلهٔ درخواست کردنش از پروردگار و شفاعت کردنش نزد او، در سبب گشتنش بر برآورده کردن آن مقصود قادر است... و وقتی که مردم از پیامبر صلی الله علیه وسلم چنین درخواستی را می‌کنند پس منظور و مقصودی ندارند جز اینکه پیامبر صلی الله علیه وسلم سبب و شافعی در این باره است... و منظورشان این نیست که خلق‌کردن و استقلالیت در افعال را به پیامبر صلی الله علیه وسلم نسبت داده باشند، و هیچ مسلمانی منظورش چنین چیزی نبوده است. پس اینکه (با تلبیس و جاهلانه) کلام آنان (در استعمال الفاظی مانند پناه بردن و درخواست نمودنشان از پیامبر) به چنین مقصود و منظوری حمل و برگردانده شود (اینکه گفته شود منظورشان نسبت دادن خلق‌کردن و استقلالیت در افعال به پیامبر بوده است) و بخاطر آن از چنین توسلی منع کرده شود، پس چنین کاری در واقع تلبیس نمودن در دین و تشویش نمودن بر عوام موحدین محسوب می‌شود».

و نجم الدین الطوفی رحمه الله از علمای بزرگ حنابله، در کتابش: الإشارات الإلهية إلي المباحث الأصولية، (ص ۴۸۰) می‌گوید: «ومما يحتج به على ذلك حديث هاجر أم إسماعيل حيث التمست الماء لابنها؛

فلم تجد، فسمعت حسا في بطن الوادي، فقالت: قد أسمعت إن كان عندك غواث. وهذا في معنى الاستغاثة منها بجبريل، وقد أقرها على ذلك ولم ينكره النبي صلّى الله عليه وسلّم عليها لما حكاه عنها. ولأن اعتقاد التوحيد من لوازم الإسلام، فإذا رأينا مسلما يستغيث بمخلوق علمنا قطعا أنه غير مشرك لذلك المخلوق مع الله عز وجل، وإنما ذلك منه طلب مساعدة، أو توجه إلى الله ببركة ذلك المخلوق، وإذا استصرخ الناس في موقف القيامة بالأنبياء ليشفعوا لهم في التخفيف عنهم، جاز استصراخهم بهم في غير ذلك المقام، وقد صنف الشيخ أبو عبد الله بن نعمان كتابا سماه «مصباح الظلام في المستغيثين بخير الأنام» واشتهر هذا الكتاب وأجمع أهل عصره على تلقيه منه بالقبول، وإجماع أهل كل عصر حجة، فالمنكر لذلك مخالف لهذا الإجماع».

ترجمه: «و از دلایلی که به آن برای جواز استغاثه احتجاج می‌شود حدیث هاجر مادر اسماعیل علیهما السلام است آن هنگام که برای پسرش به دنبال آب می‌گشت، اما آب پیدا نکرد. سپس در آن وادی صدایی را احساس کرد و گفت: صدایت را شنیدم (به من کمک کن) اگر کمکی از دستت بر می‌آید، و این به معنای استغاثۀ هاجر به جبریل است و پیامبر صلی الله علیه وسلم که این واقعه را حکایت نموده، بر استغاثۀ هاجر اقرار نموده و آن را انکار نکرده است. و این (را باید بدانیم) که اعتقاد داشتن به توحید از لوازم اسلام است، پس اگر مسلمانی را دیدیم که به مخلوقی استغاثه می‌کند، قطعاً می‌دانیم که او آن مخلوق را با خداوند عزوجل شریک قرار نداده است، بلکه تنها از او طلب یاری، یا توجه به خدا به برکت آن مخلوق کرده است. و اگر مردم در موقف قیامت پیامبران را به فریاد بخوانند تا برای تخفیفِ بر آنان، برایشان شفاعت کنند، پس در دیگر مقام‌ها (و موقف‌ها) نیز به فریاد خواندن آنها جایز خواهد بود. و به تحقیق شیخ ابوعبدالله النعمان کتابی به نام: «مصباح الظلام في المستغيثين بخير الأنام» نوشته و این کتاب شهرت یافت و مردم زمان او بر قبول نمودن کتابش اجماع نمودند و اجماع اهل هر عصری حجّت است و هرکس مخالفت کند پس با این اجماع مخالفت کرده است».

و به راستی که تلبیس ناقد واضح و آشکار گردید و مهمتر از آن اینکه با آن تقسیم بندی خودش از استعمال لغوی و شرعی الفاظی مانند پناه بردن و کمک گرفتن و... ردی محکم بر خودش و تاییدی بر آنچه نویسنده گفته بود نوشته است اما نمی‌داند و نمی‌داند که نمی‌داند.

نقد ۲۲

در صفحۀ ۳۵ گفته است: «اینکه مردگان صدای زندگان را مي شنوند دليلي بر ارتباط و اتصال آنها با دنیا نیست، چون صفت حیات برای آنها (پیامبر و ...) در برزخ است نه در دنیا که دو جهان متفاوت هستند».

می‌گویم: ای کاش قبل از نوشتن کمی فکر می‌کرد و دربارۀ آنچه نوشته‌ای تأمل می‌کرد! از یک طرف شنیدن صدای زندگان توسط مردگان را ثابت می‌کند، و از طرف دیگر می‌گوید این شنیدن دلیل بر ارتباط و اتصال آنها با دنیا نیست! واقعا این همه نبوغ و استعداد شگفت انگیز است! لابد اینکه مردگان صدای زندگان را می‌شنوند دلیلی بر عدم ارتباط و اتصال آنها با دنیاست!! به راستی که عقل این قوم مسدود شده است و حماقت از آن می‌بارد.

ابن کثیر در تفسیرش (۵۷۹/۳) می‌گوید: «وَقَدْ شَرَعَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِأُمَّتِهِ إِذَا سَلَّمُوا عَلَى أَهْلِ الْقُبُورِ أَنْ يُسَلِّمُوا عَلَيْهِمْ سَلَامَ مَنْ يُخَاطِبُونَهُ فَيَقُولُ الْمُسْلِمُ: السَّلَامُ عَلَيْكُمْ دَارَ قَوْمٍ مُؤْمِنِينَ، وَهَذَا خِطَابٌ لِمَنْ يَسْمَعُ وَيَعْقِلُ، وَلَوْلَا هَذَا الْخِطَابُ لَكَانُوا بِمَنْزِلَةِ خِطَابِ الْمَعْدُومِ وَالْجَمَادِ، وَالسَّلَفُ مُجْمِعُونَ عَلَى هَذَا، وَقَدْ تَوَاتَرَتِ الْآثَارُ عَنْهُمْ بِأَنَّ الْمَيِّتَ يَعْرِفُ بِزِيَارَةِ الْحَيِّ لَهُ وَيَسْتَبْشِرُ».

ترجمه: «پیامبر صلی الله علیه وآله وسلم برای امتش تشریع کرده است که هرگاه به اهل قبرستان سلام کردند، طوری به آنان سلام کنند که به شخص مخاطب سلام می‌کنند. پس شخص مسلمان می‌گوید: سلام بر شما باد ای اهالی قبرستان مومنان. و این نوع سلام، خطاب‌نمودن کسی است که می‌شنود و تعقل می‌کند. و اگر چنین نمی‌بود پس این خطاب به منزلۀ خطاب قرار دادن شخصی می‌بود که وجود ندارد و به منزلۀ خطاب قرار دادن جمادات [سنگ و چوب و...] می‌بود. و سلف بر این اجماع دارند و از آنان آثار به تواتر رسیده که میّت شخص زنده‌ای که به زیارتش می‌آید را می‌شناسد و با آن خوشحال می‌شود».

نقد ۲۳

در صفحۀ ۳۸ ناقد سوالی پرسیده و گفته است: «مولفِّ مشرکين زمان جاهليت را به چند صنف تقسيم مي کند؛ شرک دسته ای از آنها را در امور تدبيرِ عالم قرار مي دهد، پس اگر مولف به مشرک بودن آنان در توحيد ربوبيت به سبب **شريک قرار** دادن در امور تدبير عالم اقرار مي کند، پس چرا عمل مسلماناني را که در اين زمينه (تدبير امور) **توسل و واسطه** قرار مي دهند، شرک نمي داند».

در پاسخ به این مسکینی که با جهل مرکبش دست و پنجه نرم می‌کند می‌گویم: خودت پاسخ آن را نوشته‌ای اما درک نکرده‌ای. چنانکه خودت نوشته‌ای، مشرکان غیر الله را در تدبیر امور **شریک الله** قرار می‌دادند نه سبب و وسیله، اما مسلمان غیر الله را در تدبیر امور **وسیله و سبب و واسطه** می‌دانند نه شریک الله. همانند ملائکه‌ای که تدبیر امور جهان هستی را انجام می‌دهند: ﴿فَٱلۡمُدَبِّرَٰتِ أَمۡرٗا﴾ اما در این کار، شریک الله و مستقل از الله و من دون الله نیستند و تدبیر امور به آنها تفویض و واگذار نشده است بلکه به اذن الله و داخل در مشیت و قدرت الله هستند و تنها سبب و واسطۀ تدبیر امور هستند و نسبت دادن تدبیر امور به آنها مجازی است و نسبت دادن تدبیر امور به الله حقیقی است. اما مشرکان إله‌های من دون الله خود را شریک الله در تدبیر امور قرار می‌دادند و نسبت دادن تدبیر امور به إله‌هایشان را حقیقی می‌دانستند.

آیا کسی مانند ناقد که هنوز تعریف درستی از توحید و شرک ندارد برایش جایز است که اقدام به رد کردن چنین کتابی کند؟ آیا توحیدی که امثال این شخص به آن دعوت می‌دهد پر از تناقض و ایراد نیست؟ آیا مناط هایی که امثال این شخص برای شرک شدن یک عمل قرار می‌دهند غیر منضبط و غیر جامع و غیر مانع نیست؟

و با اینکه نویسنده به سوال جاهلانۀ ناقد در ده‌ها صفحه پاسخ تفصیلی داده است اما انگار شخص ناقد نخواسته که آن را بخواند و یا خوانده اما طبق عادتش تلبیس کرده و با طرح شبهات سستش خواسته که بر چنین کتاب استواری که بیانگر توحید حقیقی است خدشه وارد کند، حال آنکه هیچ یک از استدلال‌های نویسنده را حقیقتا نتوانسته نقد و رد کند.

نقد ۲٤

در صفحۀ ۳۸ ایرادی بر کتاب نویسنده گرفته که از قضای روزگار همان ایراد را خودش داشته است. می‌گوید: «از جمله انتقادها ایراداتي که به صورت اجمالي بر کتاب وارد است: فرع بندی و عنوان بندی های زياد برای کتاب و به دنبال آن آيات و احاديث و روايات و داستان هايي است که به صورت کثرت ديده می‌شود به شيوه ای که **خواننده هرگاه به آخرش برسد اولش را فراموش مي کند**، در حالي که **احاديث صحيح و ضعيف را نيز مشخص نکرده است»**.

می‌گویم: اولا: حقّا که کتاب نویسنده بسیار قوی است و از این طعنه‌های حاقدانۀ ناقد مبرا است، و ناقد از روی حقد و کینه بر کتاب تازیده است، و کتاب قرآن نیز از طعنه ناأهلان در امان نمانده است حال چه رسد به این کتاب.

دوما: جناب ناقد آنقدر غرق در طعنه‌های بی‌اساس و تهمت‌زنی و تلبیس‌گری و دروغ‌بافی شده است که ظاهرا خودش نیز در اینجا که به انتهای نقدش رسیده است فراموش کرده که در ابتدا (ص ۲۲) گفته بود: «وی احاديثي را نقل مي كند كه خود او حكم ضعف و بي اساس و حتي موضوع و دروغ بودن آنها را نقل كرده است».

چنانکه مشاهده می‌کنید، در یک جا می‌گوید که: نویسنده ضعیف و حتی موضوع بودن احادیث را مشخص کرده است، و در جای دیگر می‌گوید: نویسنده صحیح و ضعیف بودن احادیث را مشخص نکرده است! و این تناقض آشکار، ثابت می‌کند که هدف ناقد تنها جمع آوری سرتیترهای مختلفی از نقدهای قابل تصور بر یک کتاب، و سپس نسبت دادن آنها به این کتاب است؛ بدون اینکه این نقدها را بتواند ثابت کند.

نقد ۲۵

و سپس در انتها و در صفحهٔ ۴۰ می‌گوید: «همفكران و پيروان چنين منهج و تفكری را دعوت به تأمل در اين نقد كرده و از ايشان مي خواهيم كه به قبول حق رجوع كنند».

می‌گویم: اصلا وجود چنین نقد آبکی و جاهلانه‌ای بر آن کتاب، خودش دلیلی بر حقانیت آن کتاب است. به راستی که همفکران و پیروان این منهج و تفکر، بعد از خواندن نقد پر از دروغ و تهمت و تلبیس و جاهلانهٔ ناقد و نیز خواندن ردیه‌ای که این حقیر بر آن نوشته‌ام، بر یقین و ایمانشان به درستی منهج و تفکرشان افزوده خواهد شد و بیش از پیش به سستی و باطل بودن توحید پوشالین منهج و تفکر وهابیت پی خواهند برد. و به راستی که ناقد حتی نتوانست یک دلیل از دلایل نقلی و عقلی نویسنده را بطور واضح و صحیح و کامل، نقد و رد کند، و کتاب شیخ الیافعی حفظه الله آنچنان منسجم و پربار و قوی است که حرفی برای گفتن باقی نگذاشته است. و کسی که خوابیده باشد با یک بار صدا زدن بیدار می‌شود اما کسی خودش را به خواب زده باشد پس قرار نیست که بیدار بشود و تکلیف او روشن است.

از الله متعال می‌خواهم که این نوشته را مفید قرار بدهد و سببی برای آشکار شدن حقیقت و رسوا ساختن باطل و دروغ و گمراهی قرار بدهد.

مجاهد دین

۹/دی/۱۳۹۹